Dogm. 453.

Guder, Ed.,

Xerokopieren aus konservatorischen Gründen nicht erlaubt
Nur im Lesesaal benützbar

<36616816110012

<36616816110012

Bayer. Staatsbibliothek

DIE LEHRE

von der

Erscheinung Jesu Christi

unter

den Todten.

Die Lehre

von der

Erscheinung Jesu Christi

unter

den Todten.

R

In ihrem Zusammenhange mit der Lehre von den letzten Dingen.

Dargestellt

von

Eduard Güder,
Pfarrer.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

BERN,
VERLAG von JENT & REINERT.
1853.

120. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Den

Herren Professoren und Doktoren der Theologie

C. B. Hundeshagen

in Heidelberg

und

K. R. Hagenbach

in Basel.

Vorwort.

Die letzten Jahre haben uns mehrere Darstellungen des gesammten Gebietes dogmatischer Wissenschaft gebracht. Wie Ausgezeichnetes auch durch sie geleistet erscheint, so erhellt doch nicht zum wenigsten gerade aus ihnen, dass es noch fortwährend sehr bedeutender Vorarbeiten, und namentlich der eingehendsten Durchforschung und Ergründung einer namhaften Zahl von einzelnen Lehrstücken bedarf, bevor einer Dogmatik entgegengesehen werden kann, in welcher sich eben so sehr das religiös-christliche als das wissenschaftliche Bewusstsein der Gegenwart allgemeiner zu beruhigen vermöchte. Ob indess zu diesen Lehrstücken auch dasjenige gehöre, welches den Gegenstand der vorliegenden Schrift ausmacht, könnte freilich bezweifelt werden. Denn nicht nur nimmt der Artikel vom Descensus eine sehr untergeordnete Stellung im christlich-kirchlichen Dogmencomplexe ein, und soll es seiner Natur nach. Sondern unter den Stimmgebern in der neuern Theologie gibt sich unverkennbar in der Auffassung desselben eine immer grössere Annäherung und Uebereinstimmung kund. Allein neben dieser erfreulichen Erscheinung ist es sattsam bekannt, wie gleichwohl für die überwiegende Mehrzahl der Kirchgenossen, Geistliche wie Laien, die in das «heruntergefahren zur Hölle» gefasste Bestimmung theilweise in vollendeter Bedeutungslosigkeit darniederliegt, theilweise wie kaum irgend eine andere zum eigentlichen Exponenten des Spottes und blind vergrimmten Hasses gegen die Kirchenlehre hingestellt ist.

Selbst unter Denen, welche sich im Uebrigen das Apostolicum gefallen lassen, wäre es ein Leichtes, eine lange Reihe Solcher aufzuzählen, welche den Descensus als dessen anstössigsten Punkt perhorresciren, verordnete Diener der Kirche und Dogmatiker von Fach, die entrüstet fragen, ob es denn aus dem Argen sein müsse, wenn man solcher Bestimmung und ihres Bekenntnisses enthoben sein wolle? Schon im Hinblick auf diese weiten Kreise, bei welchen die auf Grund einer Vertiefung in die Schrift sich jetzt erhebenden, auch dogmatisch motivirten Ansichten über die nachirdischen Zustände noch beharrlich für bloss particularistisch gelten müssen, wird es nicht am unrechten Orte sein, durch eine vorurtheilsfreie, umsichtige Bearbeitung eine weitere Verständigung über die in Frage stehende Lehre anzubahnen.

Aber es kommt hier noch ein ungleich höheres als dieses zunächst apologetische Interesse in Betracht, die Gewinnung und Sicherstellung einer für den evangelischen Fundamentalsatz von der Ausschliesslichkeit des Heiles in Christo, also für die Berechtigung der Behauptung von der Universalität des Christenthums hochwichtigen Erkenntniss, für welche Erkenntniss von verschiedenen Seiten in die Schranken zu treten, noch auf eine Weile Noth thun wird. So gewiss nämlich der zuletzt von *Weisse* in seinen Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche gemachte Vorschlag zu einer Erweiterung des Heilsbegriffs ohne Preisgabe des evangelischen Grundprincips nicht angenommen werden kann: so viel Wahrheit liegt doch in seiner Ausführung, dass es die grosse Aufgabe der Zeit sei, die rechte Lebensfrage des modernen Bewusstseins, vom Standpunkte christlichen Offenbarungsglaubens aus die Möglichkeit des Heils auch für Nichtchristen darzuthun, oder das Verhältniss der nichtchristlichen Welt zum faktischen Heile im Christenthum in einer, den denkenden Verstand wie das gläubige, aber darum doch nicht minder für die Herrlichkeit

auch jener Welt empfängliche Gemüth befriedigenden Weise zu bestimmen. Diese Aufgabe nun lässt sich ausser durch ein Zurückgehen auf das Dogma vom Hingange Christi zu den Zwischenzuständlichen und durch die darauf basirte Nachweisung einer jenseitigen Heilswirkung von bleibender Bedeutung überhaupt nicht lösen. Warum aber diese Lösung, nachdem sie bereits vielfach, am ausführlichsten von *König* in seiner Schrift über die Höllenfahrt, in der jüngsten Zeit noch von *Lange* in seiner christlichen Dogmatik vorgetragen worden ist, sich bis auf diesen Tag noch keiner allgemeineren Anerkennung zu erfreuen hat, das hängt freilich keineswegs nur an der ganzen Art, wie sie vorgenommen worden ist; hingegen etwas hängt allerdings hieran. Indem daher der Verfasser seinerseits sich anschickte, jener Aufgabe nach Kräften zu genügen, hat er vor Allem für unerlässlich erachtet, noch einmal die Schrift und ihre einschlagenden Aussprüche mit Gewissenhaftigkeit zu Rathe zu ziehen, um in den Stand gesetzt zu werden, ein möglichst sicheres Ergebniss von ihrer Lehre zu erhalten. Denn täusche man sich nicht, gerade die vorwaltende Neigung, bei nothdürftigem Anschluss an die Schrift und vereinzelte Schriftstellen seinen eigenen, wenn noch so geistreichen Anschauungen ihr freies, die Gesetze einer besonnenen Exegese überhüpfendes Spiel zu lassen, erregt auf keinem Gebiete so grosses Misstrauen als auf dem ohnehin schwer zugänglichen der eschatologischen Dinge, stellt sich auch auf keinem andern der Aufhellung und Verständigung über die verhülltern Probleme so hindernd entgegen, so dass sich nirgends die Nothwendigkeit stärker aufdringt, den Sinn der Schrift aus ihren manigfaltigen Vorstellungskreisen recht nüchtern, mit einem stets dem Ganzen ihrer Ideen zugekehrten Blicke zu ermitteln. Er ist sich sodann bewusst, das dogmengeschichtliche Material in einem Umfange benutzt zu haben, der an die Vollständigkeit gränzt, und in der Behandlung und Gestaltung desselben einen

Weg eingeschlagen zu haben, welcher den Blick in das Wesen des Dogma's am ehesten zu fördern geeignet scheint. Er war endlich ganz besonders bestrebt, und diess bildet vielleicht den Hauptvorzug seiner Schrift, diese Lehre von der Erscheinung Christi unter den Todten, durchweg und nach allen ihren Momenten in ihrer Verflochtenheit mit den sie umgränzenden Lehren aus der Christologie, Soteriologie und Eschatologie, in ihrem Zusammenhange mit der ganzen Oekonomie des Heils vorzuführen und zu entwickeln.

Bei allem dem leidet die schon vor Jahren zu Ende gearbeitete, durch die Ungunst der Zeit für derartige Produktionen am Erscheinen verhinderte Schrift an fühlbaren Mängeln, welche dem Verfasser zu beseitigen nicht mehr möglich war. Möge ihr in Betreff derselben von Seiten des theologischen Publikums eine nachsichtige Beurtheilung zu Theil werden und sie unter dem Segen des Herrn auch in dieser mangelhaften Gestalt wenigstens etwelche Frucht schaffen.

Biel, den 8. November 1852.

Der Verfasser.

INHALT.

Einleitung. S. 1—13.

Erste Abtheilung. Die biblische Lehre von dem Hingange Christi zum Hades. S. 14—126.

1. Christus im Hades. S. 15—36.
2. Vereinzelte Bestimmungen über den Modus des Vorgangs. S. 36.
3. Das Geschäft Christi im Hades. S. 37—61.
4. Der Erfolg des Hingangs Christi zum Hades. S. 61—88.
5. Die biblische Lehre vom Hingange Christi zum Hades in ihrem Zusammenhange mit der neutestamentlichen Eschatologie. S. 88—126.

Zweite Abtheilung. Die Geschichte des Dogmas vom Descensus Christi ad inferos. S. 127—301.

1. Vom nachspostolischen Zeitalter bis auf Johannes Damascenus. Die Kirche des Morgenlandes. S. 128—179.
 a) Die impulsgebende Zeit. Bis auf das zweite ökumenische Concil. Bildung des Dogmas. S. 128—150.
 b) Die Zeit vom zweiten ökumenischen Concil bis auf Johannes Damascenus. Der Lehrbegriff der griechischen Kirche. S. 150—170.
 Anhang. Beitrag zur Frage nach dem Alter des Artikels descendit ad inferna im apostolischen Symbolum. S. 170—179.

2) Die mittlere Zeit. Von Johannes Damascenus bis auf die Reformation. Die römisch-katolische Kirche. S. 180—218.

3) Von der Reformation bis auf die Gegenwart. Der Protestantismus. S. 219—301.

a) Die Gestaltung des Dogmas in der protestantischen Orthodoxie. Lutherische und reformirte Kirche. S. 219.

1. Das Dogma in der luth. Kirche. S. 222—243.

2. Das Dogma in der reform. Kirche. S. 243—270.

3. Die reagirende Richtung. S. 270—279.

b) Von der Mitte des Achtzehnten Jahrhunderts bis auf unsere Tage. Die Auflösung der Kirchenlehre mit ihren nächsten Folgen. S. 279—301.

Dritte Abtheilung. Dogmatische Schlusserörterung über die Erscheinung Christi unter den Todten. S. 302—381.

1. Die eschatologischen Voraussetzungen. S. 308—337.

2. Die Erscheinung Jesu Christi bei den Zwischenzuständlichen. S. 337—381.

a) Die christologische Seite, oder die Erscheinung Christi unter den Todten in Beziehung auf seine Person. S. 341—360.

b) Die soteriologische Bedeutung, oder die Erscheinung Christi unter den Todten als Moment der Heilsbewirkung. S. 360—381.

Einleitung.

Das zweite Hauptstück des apostolischen Symbolums — jene gedrängte Darlegung des objektiven Glaubens an die gottmenschliche Person Jesus Christus, als Ausrichter und Vollender der Welterlösung — enthält in der historischen Aufzählung der charakteristischen Momente seines äussern Lebensverlaufs die Worte descendit ad inferna oder ad inferos, *κατελθόντα εἰς ᾅδου* oder *ᾅδην*. Sie stehen in der Mitte zwischen mortuus et sepultus und tertia die resurrexit a mortuis.

Schon für sich muss eine, dem religiösen Bewusstsein der Gegenwart so fremd klingende Formel des christlichen Alterthums das *Interesse* des Theologen auf sich ziehen. Erweist sich ja doch der Reiz, sein Forschen und Denken irgend welchem besondern Objekte aus dem Gebiete der traditionellen Dogmatik zuzuwenden, in dem Masse gross, als dieses Objekt sich dem betrachtenden Geiste im Gewande spröder Undurchdringlichkeit gegenüberstellt. Denn alles blos Gegenständliche, insofern für ihn Verborgene als solches zu überwinden, und durch Erhebung desselben in die Sphäre der Begrifflichkeit sich organisch zuzueignen, ist des Geistes unabweislicher Trieb. Was dagegen in diesen geistigen Assimilationsprocess durchaus nicht einzugehen vermag, und sich als etwas für den Geist schlechthin Unzugängliches dargethan hat, das ist eben damit ein für ihn Werthloses und Unwirkliches, weil Zufälliges. Solche Punkte der recipirten Glaubenslehre, welche sich als ein ihr anorganisches, somit in der Zeit irgend wie ihr aufgedrungenes Beiwerk herausstellen, muss denn auch die Kritik das Recht haben, aus der Wissenschaft der Dogmatik zu entfernen und der Historie zuzuweisen.

Jenes natürliche Interesse, dessen sich die Theologie unserer Tage, zumal im Angesichte weit dringlicherer Probleme, zur Noth wohl noch entschlagen könnte, steht indess nicht allein. Sondern aus dem Umstande, dass in jener Bestimmung, «descendit ad inferna», ein Bestandtheil des *apostolischen Symbolums* vorliegt, resultirt die förmliche *Nöthigung*, sie in den Kreis eindringlicher Forschung aufzunehmen. Zum Erweise welcher Behauptung wir in einer kurzen Skizze der Geschichte seines Gebrauchs einleitend auf die *historische Bedeutsamkeit des apostolischen Symbolums für die christliche Kirche* hinweisen wollen.

Von dem Zeitpunkte an, da das sog. apostolische Symbolum nach Stoff und Form seine nunmehrige Gestalt erhalten hat, geniesst es im Bereiche der occidentalen Kirche continuirlich überaus hohes Ansehen. Nicht principiell, aber faktisch behauptet es im Allgemeinen bis auf die Gegenwart eine auktoritative Stellung, welche sogar diejenige der Schrift hinter sich zurücklässt. Bereits gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts hin, sobald der Process der confessorischen Symbolisirung des christlichen Glaubens seinen Anfang genommen hatte, und lange vor der Existenz des gegenwärtigen Apostolicums, wurde seine Stelle durch Bekenntnisse desselben Grundstockes vertreten, welche mehr im Einzelnen, dem Umfange und der Wahl des Stoffes nach, als in ihrem Gesammtgehalte unter sich differirten. Der durch die Objektivität des christlichen Glaubens in den christlichen Subjekten bewirkte Niederschlag äusserte sich nämlich in formell frei sich gestaltenden, real gebundenen und darum dem Wesen nach übereinstimmenden Bekenntnissen. Sie bestunden aus einer ungleichen Summe fixirter und formulirter Lehrbestimmungen, die in der kirchlichen Tradition vorräthig und mehr oder weniger fertig vorlagen. Ihre Bestimmung war, der *παραδοσις ἀποστολικη*, darüber in allen Gemeinden Einheit herrschte, also dem unbezweifelten grundwesentlichen Inhalte des christlichen Glaubens in Kürze des Worts Ausdruck zu geben. Daher galt bald einmal ihre Annahme als Bedingung des Eintritts in, als Merkmal der Zugehörigkeit zur allgemeinen Kirche und es wurden jene Bekenntnisse zu eigentlichen *Tauf*bekenntnissen gemacht. Jeden davon Abweichenden hielt man sich berechtigt, von der kirchlichen Gemeinschaft auszuschliessen. Gerne übergab man den *κατεχουμενοι*, den auditores solch ein Bekenntniss, knüpfte grossentheils den Unterricht im

Christenthume an dasselbe an, und liess es bei der Taufhandlung vom Täuflinge zum Theil in Form der Frage und Antwort, als Ausdruck seines eigenen Glaubens recitiren, wohl auch öfters eigenhändig unterzeichnen. Nach allgemeinerer Einführung der Kindertaufe leisteten sodann die schon dem Tertullian bekannten sponsores oder fidejussores an Statt des Kindes das Bekenntniss [1]). Auch später diente das Symbolum zum Vorbereitungsunterricht der Katechumenen. Bischof oder Presbyter durchgingen mit ihnen seine einzelnen Artikel, und namentlich hatten, so lange die späte Taufe in Uebung blieb, die Competenten, *φωτιζομενοι*, kurz vor dem Tauftermin das Symbolum nebst dem Vater Unser zu memoriren, beim Taufakte selbst aber in Gegenwart der Gemeinde herzusprechen [2]). Häretiker mussten sich bei der Rückkehr zur Kirche nach Beschluss des Concils zu Laodicea Can. VII. zu dem am Orte ihrer Aufnahme gebräuchlichen Symbol bekennen. So galt das Symbolum als die tessera des unter die militia Christi Gestellten, deren Geheimhaltung vor Nichtchristen mit zur Treue des miles gehörte. Weil man in ihm den *κανων της ἀληθειας*, die «inappellable Wahrheitsinstanz» erblickte [3]), so erschien jede auch nur verbale Alteration desselben als eine Gefährdung des Seelenheils. — Somit hätten wir in diesen, gemäss dem lokalen Bestande, der Noth und dem Bedürfnisse der verschiedenen Kirchen, so wie gemäss der subjektiven Bestimmtheit ihrer Lehrer nach Ausdruck und nach Begränzung der confessorischen Lehraxiomen unter einander mannigfach abweichenden, und dessen ungeachtet mit dem Apostolicum substantiell zutreffenden Symbolen die allgemein recipirte Summe des christlichen Glaubensobjekts, und eben deshalb die Grundlage öffentlicher Lehre, insbesondere des *katechetischen* Unterrichts zu erkennen [4]).

[1]) Tertull. de bapt. c. 18; August. serm. 116 de temp. Ante omnia symbolum et orationem Dominicam et vos ipsi tenete, et illis, quos suscepistis de sacro fonte, ostendite.

[2]) August. hom. 42. Quicunque vestrum non bene symbolum reddiderunt, habent spatium, teneant: quia die sabbati novissimo audientibus omnibus, qui aderunt, reddituri estis, quo die baptizandi estis.

[3]) Tertull. regula fidei sola immobilis atque irreformabilis.

[4]) Eine genaue Erwägung der hier entwickelten Ansicht wird zeigen, dass unsere Anschauung von der Entstehung des Apostolicum's sich doch nicht so sehr von derjenigen *Stockmeier's* unterscheidet, als er zu glauben scheint. Im Gegentheil möchten wir zur weitern Erläuterung dieser kur-

Nachdem nun die orientalische Kirche sich neben einander eines kürzern und längern Formulars bedient hatte, deren ersteres mehrere Verwandtschaft mit dem textus receptus unsers Apostolicums hat, während das zweite zu Nicæa durch Eusebius von Cæsarea proponirt worden war, kam auf Grund desselben auf den ökumenischen Concilien zu Nicæa und Constantinopel das jetzt so geheissene nicänische, richtiger nicänisch-constantinopolitanische Symbolum zu Stande, und erhielt von da an mit Verdrängung des bisherigen immer allgemeinere Geltung. Zwar wagte aus Furcht vor Profanation durch die ἀμυητοι noch Sozomenes [1]) nicht, es vollständig auszuschreiben, und im Zwecke seiner Geheimhaltung lag die Uebung einer jährlich nur einmaligen, öffentlichen Recitation desselben begründet. Aber bereits Petrus Fullo von Antiochien soll seine regelmässige Vorlesung beim Gottesdienste angeordnet haben (471) [2]). Die gleiche Einrichtung traf bald nachher (511) auf Freundesgesuch der Patriarch von Constantinopel, Thimotheus [3]), und dem orientalischen Ritus folgte nun im Occident zunächst die spanische Kirche, welche auf Antrag des Königs Reccared auf der Synode zu Toledo (589) den Beschluss fasste, ut per omnes ecclesias Hispaniæ et Galiciæ secundum formam orientalium ecclesiarum concilii Constantinopolitani symbolum fidei recitetur [4]). Unter Karl dem Grossen setzte sich die Sitte in Frankreich und Deutschland fest. Aber nach dem Zeugnisse des Abts Berno von Reichenau vermochte erst Kaiser Heinrich den Pabst, die Vorlesung des Symbolums zu einem integrirenden Theile der Messe in der römischen Kirche zu machen (1014).

zen Andeutungen gerne auf sein sehr schätzenswerthes Referat «Wann und auf welche Veranlassungen ist das apostol. Symbol entstanden, und welche Bedeutung hat dasselbe für die Kirche überhaupt und insbesondere auch für unsere Zeit» verweisen. Nur möchten wir allerdings das Apostolicum nicht so unbedingt als Tochter der regula fidei gelten lassen. Die Rücksicht auf die disciplina arcani ist dabei durchaus zu nehmen. Vergl. auch Dr. *Schmieder's* Erklärungen. Evang. Kirchenztg. 1846. Mai. S. 337.

[1]) Hist. eccl. I. c 20.

[2]) *Πετρον φησι, τον Γναφεα — ἐν πασῃ συναξει το συμβολον λεγεσθαι.* Theod. Lect.

[3]) Dagegen schreibt sie Methodus in seinem Chronicon dem Martyrius unter Leo dem Kleinen zu.

[4]) Concil. Tolet. III. c. 2.

Bekanntlich ist in *der morgenländisch-griechischen Kirche* das nicänische Glaubensbekenntniss das allein gebräuchliche, und nimmt nicht blos beim Gottesdienste, sondern auch in den Darstellungen der systematischen Theologie eine sehr bedeutende Stelle ein. Es macht die Grundlage der *ὀρθοδοξος ὁμολογια* aus [1]): in der berühmten Schrift des Metropoliten Platon von Moskau «rechtgläubige Lehre» gibt seine Explication neben dem Decalog und dem Vater Unser, wie in den meisten Schriften ähnlichen Inhalts, einen递Haupttheil ab. Als aber der Gebrauch des nicänisch-constantinopolitanischen Symbols sich zu erweitern begann, stund die *römische Kirche* bereits im Besitze des von nun an vorzugsweise *apostolisch* geheissenen. Dieses war es, welches sich *in der Kirche des Occidents* an die Spitze der übrigen schwang. Unter allen zeichnet es sich durch Einfachheit, Klarheit und Kürze aus. Die frühere Edition desselben ist gegenüber dem textus receptus um einzelne, specielle Attribute und um die Artikel vom Descensus, der communio sanctorum, und theilweise um den der vita æterna ärmer. Welches Ansehen man ihm zollte, welche Bedeutsamkeit ihm zuerkannt wurde, erhellt nicht allein aus seinen Benennungen: prædicationis norma (Rufin), munus salutis (Salvian.), catholici sacramenti fides (Cassian.), nostri signaculum cordis (Ambros.). Sondern noch schlagender ergibt es sich aus den frühe ihm zu Theil gewordenen Bearbeitungen und den Bemühungen, solche Expositionen in Umlauf zu bringen [2]). Ehe man sich's versah, stand die Ansicht fest, seine Abfassung rühre unmittelbar von den Aposteln her [3]), und kaum waltete über etwas anderes noch Zweifel, als über den Zeitpunkt, in welchem die Zwölfe zur Redaktion dieser zwölf Artikel zusammengetreten seien, so wie über den bestimmten Beitrag, welchen jeder Apostel geliefert habe [4]). Uebrigens bürgt schon die Zähigkeit, mit der die römische Kirche das in ihrer Tradition einmal Vorhandene festhielt, für das weit über Augustin und Rufin hinaufreichende Alter des

[1]) Danz, libri symb. p. 813 sqq.; vgl. Qu. 5.

[2]) Augustin, de fide et Symbolo; Rufin, expositio symboli; Venant. Fortun. Pictav. symboli explicatio; Maxim. Taurinens. hom. de exposit. symb.; Petrus Chrysolog., hom. 62; der unbekannte Autor der oratio ad catechumenos, contra Jud., pagan. et Arianos; Ambros. (?), tractat. in symb. ap.

[3]) Epiphan. haer. 72.

[4]) Pseudo-August. serm. 115; vgl. Witsius, observ. in symb. p. 6.

apostolischen Symbolums. Ja, gerade von letzterem wird uns berichtet, sie habe sorglich darauf geachtet, dass keine Variante sich einschleichen könne [1]).

Die Zeiten des Mittelalters herunter erfuhr die Autorität des Apostolicums keinerlei Schmälerung. Im Gegentheil, man war besorgt, es immer mehr zum Gemeingut Aller zu machen. Die Forderungen an die Angehörigen der Kirche waren niedrig genug gestellt, aber das Symbolum — omnium credendorum ad salutem spectantium compendiosa collectio — sollten sie wissen. Seine apostolische Urheberschaft wurde mit Zuversicht gelehrt, der detaillirte Hergang bei seiner Abfassung durch zum Theil überwitzige Hypothesen zur Anschauung zu bringen gesucht, nebenbei für das Wort *συμβολον* eine wunderliche Etymologie um die andere ans Licht gefördert. Sehr unerwartet kam daher nach der Behauptung auf dem Concil zu Florenz, ab ipsis Apostolis conditum esse hoc Symbolum, sect. VI, c. 6, den Lateinern der Widerspruch der mit dieser Ehrenbezeichnung nicht zufriedenen Griechen: *ἡμεις οὐτε ἐχομεν, οὐτε ειδομεν συμβολον των ἀποστολων.*

Das Reformationszeitalter brachte keine Veränderung der Ansicht in *der römischen Kirche.* Das Tridentinum schickt freilich die nicänische Formel seinen Dekreten voraus. Gleichwohl behauptet das Apostolicum die erste Stelle unter den ökumenischen Symbolen [2]). Der Catechismus roman. lehrt ohne weiters die apostolische Autorschaft mit höchster Sicherheit, dem dann auch die weit überwiegende Mehrzahl katholischer Kirchenlehrer treulich nachgesprochen haben [3]). Ueber Werth und Inhalt sodann lässt § 14 sich also vernehmen: omnia quæ christianæ fidei disciplina tenenda sunt, sive ad Dei cognitionem, sive ad mundi creationem, et gubernationem, sive ad humani generis redemptionem spectent, sive ad bonorum præmia et malorum pœnas pertineant, symboli doctrina continentur. Daher soll jeder Gläubige

[1]) Rufin, exp. S. § 3. Romae mos servatur antiquus, eos qui gratiam baptismi suscepturi sunt, publice i. e. fidelium populo audiente, symbolum reddere et utique adjectionem *unius* saltem *sermonis* eorum, qui praecesserunt in fide non admittit auditus. — Ambros. ep. 81. ad Siric. Symbolum Apost. intemeratum semper custodit et servat, nämlich die röm. Kirche.

[2]) Vgl. Formula christianae et catholicae fidei, tradita in s. synodo prov. Lovitii (1556) I.; ferner Decreta et artt. fidei jurandi per episc. et alios praelat. etc. (1560), gleich von Anfang. Bei Danz, a. a. O. 317 u. 321.

[3]) Catech. rom. §. 17 u. 18; Bellarmin, de justif. I, 9.

genau mit ihm bekannt sein und der Priester immer neu auf dasselbe zurückkommen § 15 und 13. Es ist eine normative Autorität, welche ihm die römische Kirche principiell zuweist.

Die *protestantische Kirche*, als sich die Nothwendigkeit herausstellte, aus dem römischen Verbande auszuscheiden und mit Verwerfung aller nur traditionellen Lehrbestimmungen einen *auf das lautere Wort Gottes* basirten Lehrbegriff zu construiren, nahm keinen Anstand, hinsichtlich seines Inhalts die Apostolicität des apostolischen Symbolums anzuerkennen. Sie adoptirte es sammt den beiden andern ökumenischen Symbolen als confessorische Erklärung der *wahrhaft* katholischen Kirche nach dem römischen Texte und stellte es an die Spitze ihrer Glaubensbekenntnisse. Seinem Ansehen vermochte daher der schon von Laurentius Valla angedeutete, von Erasmus behauptete, von den protestantischen Theologen Gisbert Voëtius, Gerhard Voss und Witsius zur Evidenz erhobene *nicht*-apostolische Ursprung keinen Eintrag zu thun. Im Gegentheil, während das nicänische, mehr noch das athanasische Symbol im Bereiche der evangelischen Kirche in den Hintergrund trat, gelangte das apostolische immer entschiedener zur Hegemonie. So wurde und wird noch gegenwärtig von ihm in Schule und Kirche, beim katechetischen Unterrichte und beim liturgischen Theile des Cultus der mannigfachste Gebrauch gemacht. — Nach der «formula missæ» (1523), in welcher Luther sich ziemlich enge an die in der katholischen Kirche hergebrachte Anordnung des Gottesdienstes hielt, folgte der Evangelien-Lektion die Absingung des Nicänums. Die «deutsche Messe» (1526) vertauschte das Credo an seine deutsche Bearbeitung «wir glauben All' an *einen* Gott.» Mit der Zeit wurde da und dort in den lutherischen Landeskirchen den Leuten «des Singens zu viel», und «der Glaube» fiel weg, bis dann die preussische Agende ihn wieder in ihre sonntägliche Liturgie setzte und zwar jetzt meist nach der kürzern Gestalt des Apostolicums. Der englisch-bischöfliche Ritus fordert für die hohen Feier- und die Aposteltage noch das Quicunque, für den gewöhnlichen Sonntagsgottesdienst das Nicænum; dagegen wird das Apostolicum Tag für Tag beim Morgen- wie beim Abendgottesdienste vom Prediger und der Gemeine stehend gesprochen. Die *reformirte* Kirche hielt sich von Anfang an ausschliesslicher an das Apostolicum als die lutherische, wie sie andererseits sein Verhältniss zur Schrift genauer bestimmte;

sie liess es an der Stelle zwischen der Evangelien-Lektion und der Predigt mit Ausnahme der calvinischen Anordnung (1543), die es dem Segen vorauf gab. Erst um die Mitte des vorigen Jahrhunderts fiel es mancherorts aus der sonntäglichen Liturgie und aus den Formularen für die Haltung der Kinderlehren weg, «weil es doch Jedermann kenne.»

Aber noch heute besteht vielfach die ältere Praxis: häufig wird auf die Ablegung des Apostolicums hin confirmirt; Prediger werden darauf ordinirt; die Vollziehung des Taufaktes geschieht auf dieses Symbol hin. Diesem mannigfaltigen Gebrauche, besonders der wohlbegründeten Sitte, auf es hin die Aufnahme in den äussern Kirchenverband durch die Taufe vorzunehmen, liegt die Ansicht der Kirche zu Grunde, dass die Grundlagen für den christlichen Glauben in ihm einen bündigen, wenn auch nicht wissenschaftlichen Ausdruck erhalten haben. Fortwährend gilt daher das Apostolicum als eines der Hauptstücke bei der populären Darstellung der christlichen Religion. Bekanntlich bildet es nach Luther's Vorgang neben dem Decalog und dem Vater Unser einen Hauptbestandtheil aller ältern und der meisten neuern protestantischen Katechismen. Ebenso steht es an der Spitze vieler Spruchbücher. Dadurch aber, dass es von den beiden Hauptkatechismen der protestantischen Kirche, dem lutherischen und dem Heidelberger, sodann von den meisten spätern als dasjenige Dokument hingestellt und behandelt wird, welches die unbezweifelte, von allen Partheien anerkannte Summa des christlichen Glaubens enthalte, wird ihm eine nicht zu bemessende Bedeutung zu Theil. Von jedem Kinde wird es von früher Jugend auf als «der Glaube» κατ᾽ ἐξοχήν memorirt und an ihm sodann der christliche Glaube in seinem Umfange beim Katechumenen-Unterrichte entwickelt.

Endlich wurde das apostolische Symbolum auch von Theologen öfters zur Grundlage einer wissenschaftlichen Darstellung der christlichen Dogmatik genommen, auch im Laufe der Zeit wiederholt, im siebenzehnten Jahrhundert besonders von den Arminianern und von Calixt, als die Basis empfohlen, von welcher aus sich eine Vereinbarung aller christlichen Religionspartheien noch zum leichtesten erzielen lasse.

Das Bisherige mag eine schwache Vorstellung von der ungemein grossen, um mich Stockmeier's Bezeichnung zu bedienen,

didaktisch-pädagogischen und symbolischen Bedeutung des apostolischen Symbolums und von dem Einflusse geben, welchen es den Lauf der Jahrhunderte herunter in der Kirche geübt hat. Wir meinen uns also keiner Uebertreibung schuldig gemacht zu haben, wenn wir oben die Behauptung aufstellten, dieses Dokument sei *faktisch* für die grössere Menge der Christen eine mehrere Autorität gewesen, habe auf ihre Erkenntniss in höherem Grade bestimmend gewirkt, als selbst die Schrift Mit vollem Rechte dürfen wir in ihm *mit* einen Vehikel der Offenbarung erblicken. Noch auf diesen Tage ist es im Urtheile der *Gesammtkirche* nicht nur der bündigst gehaltene Inbegriff, sondern ebenso der sicherste Ausdruck des christlichen Glaubens, zum Theil in der Form historischer Concretion, und seine primitive Bedeutung, nämlich objektivirte Bezeugung des geoffenbarten und in sich aufgenommenen Heilsglaubens zu sein, hat sich nach der Hand in der Praxis in eine *normative* verwandelt. Allerdings eignet ihm demnach die Sammtverbindlichkeit, so dass, wer sich lossagt von diesem Symbolum oder von einem Theile desselben, eben damit in den Augen aller Kirchlichen aufgehört hat, ein Christ zu sein, und nach dem Urtheile der Kirche, dieser congregatio vere credentium, sich losgesagt hat vom Christenthume überhaupt. Mag nun der Widerspruch der Negatoren der Kirchenlehre sich gegen die Berechtigung solchen Urtheils noch so laut und mächtig erheben, dieser *thatsächliche* Verhalt ist *einstweilen* nicht hinwegzubringen[1]), ist überhaupt so lange nicht hinwegzubringen, bis es unserem Geschlechte gelingt, durch eine neue Vertiefung in die Ursprünge und Anfänge des christlichen Heilsgutes dem Glauben eine solche Form der Gegenständlichkeit zu geben, welche nicht allein dem einfachsten Gemüthe zugänglich sei, sondern zugleich, wie das Apostolicum für die vorausgegangene Zeit, die Anlagen und treibenden Keime zu einer in Angemessenheit zu den Bewusstseinszuständen der Gegenwart verjüngten Gesammtgestaltung des christlichen Lehrsystems in sich berge.

So spricht denn das apostolische Symbolum formell die, wenn auch zurückgedrängte, so doch noch bestehende höhere Glaubens-

[1]) Ueber die dem Apostolicum zuzuweisende Bedeutung in unserer Zeit vgl. das Hergehörige in den Verhandlungen der schweiz. reform. Prediger-Gesellschaft vom Jahr 1845. Zürich, bei Ulrich.

einheit der unter einander und in sich vielfach gespaltenen und zertrennten christlichen Kirchen aus; es verzeichnet die Einheitspunkte, darin Alle, wenigstens dem Wortlaute, wenn nicht dem innern Verständnisse nach zusammenstimmen. Wir haben in ihm die Unionsakte zu erkennen, zu deren Bestimmungen sich Alle bekennen. Gleich dem Reichspanier überragt es weit die untergeordneten Feldzeichen der mit der Zeit nach verschiedenen Lagern auseinandergegangenen Gesammtheit der im Dienste des Herzogs der Seligkeit stehenden Streiter. Es stehet da als ehrwürdige Friedenssäule, von der Vorzeit der Nachwelt gesetzt, aus gewaltigen Quadern aufgeführt — ein Denkmal und Zeugniss, dass der Geist Jesu Christi unter allem Wechsel seiner sich steigernden Form dennoch ein einiger sei.

Aus der angedeuteten Grösse seiner thatsächlichen Bedeutung für die Christenheit, und dem Momente der durch die Kirche ihm zuerkannten Sammtverbindlichkeit ergibt sich nun die Verpflichtung jedes Christen, näher jedes Gliedes der abendländischen Kirche, über den Inhalt des apostolischen Symbolums ins Reine zu kommen und ihn seinem individuellen Bewusstsein anzueignen. Aber in noch weit höherem Grade stellt sich die Unerlässlichkeit solcher Operation für den Diener der evangelischen Kirche heraus, bethätige er sich nun vorzugsweise auf dem Boden christlicher Wissenschaft als Theologe von Profession, oder vorzugsweise auf ihrem unmittelbar praktischen Gebiete als von ihr geordneter Geistlicher. Bei der fast sonntäglichen Recitation des Symbols erscheint der Geistliche als Träger und Mittheiler des kirchlichen Gemeindebewusstseins an seinem Orte; er bekennt in ihm den objektivirten «Glauben» der christlichen Kirche nicht weniger als, zugleich mit diesem, seinen eignen, sich selbst individualisirten «Glauben» — eine Voraussetzung, deren Fehlen seine ihm aus der Gemeinde gewordene, jetzt repräsentative Stellung zu einer lügnerischen machen müsste [1]). Sodann findet er

[1]) Uebereinstimmend spricht sich auch *Wislicenus* aus «Ob Schrift? Ob Geist?» 3. Aufl. S. 72.

sich bei seinen operativen öffentlichen Mittheilungen wie an das Wort, so an das Symbol gebunden, hat also auch dem letztern einen richtschnurlichen Einfluss auf seine Lehre zuzugestehen, wenn er anders in der Eigenschaft eines Dieners der *Kirche* wollen muss, dass seine katechetischen, homiletischen und sonstigen kirchlichen Handlungen von der Gemeine als ihre eignen anerkannt werden. Und, was mehr ist: an den Kleriker katholischer Confession wird die formell absolute Forderung gestellt, unbedingt die Glaubenslehre seiner Kirche zu lehren; die protestantische Kirche dagegen kennt keine schlechthin fertige Glaubenslehre, keine absolut abgeschlossene dogmatische Erkenntniss, sie weiss in Sachen des Glaubens als letzte Wahrheitsinstanz allein das Wort Gottes in der Schrift, welche zur freien Forschung Jedermann in die Hand gegeben ist. Hieraus erklärt sich, dass mit zum Wesen des evangelischen Schultheologen und Geistlichen die Verantwortlichkeit für die Richtigkeit, Reinheit und Wahrheit des mitzutheilenden Glaubens gehört. Die Verhältnisse der lehrbedürftigen und mehr receptiven Glieder der Gemeinden gestatten im Allgemeinen nicht, dass sie sich ihre dogmatische Conviction auf dem Wege der Wissenschaft vermitteln, vielmehr sind sie zunächst angewiesen, den ihnen bezeugten und *gepredigten* Glauben in der ihm inwohnenden Kraft zu ergreifen und zu glauben Röm. X, in Folge dessen die Erfahrung an ihrer eignen Person ihnen die Rechtfertigung und den einzig unantastlichen Erweis seiner absoluten Wahrheit abgeben soll. Joh. 7, 17. Somit bestimmt sich das Verhältniss der Empfänglichen in der Gemeine zu dem Selbstthätigen und Darreichenden, nämlich dem repräsentativen Organe der Kirche, als ein Verhältniss des Vertrauens der Erstern in den ihnen vom Letztern dargebotenen Glauben, welches Vertrauen man nur dann für sich mit Recht in Anspruch zu nehmen befugt sein wird, wenn man nicht einzig durch Hingabe seines Herzens jenen unmittelbar lebendigen Beweis des Geistes und der Kraft 1 Cor. 2, 4. 5. aufgefunden hat — was freilich unerlässliches Erforderniss ist — sondern, wenn man sich diesem zur Seite durch rein wissenschaftliche Vermittlung, so weit es sich thun lässt, begriffsmässige Gewissheit von der Unverfälschtheit und Sicherheit wie des Grundprincips, so der expliciten Darlegung des christlichen Glaubens verschafft und nunmehr zur Disposition hat. So wird sich denn der Diener der Kirche bei

einer blossen Annahme des apostolischen Symbolums, als des vorherrschend in der Gestalt von Thatsachen zur Anschauung gebrachten Glaubensinbegriffs, nicht beruhigen dürfen; vielmehr wird er den Inhalt desselben in den Kreis seiner ernsten Forschung zu ziehen haben, damit er zu dem, was als der Kirche symbolischer Glaube *dasteht*, entweder aus freien Stücken sich bekennen könne, oder aber, wo das Resultat wider ihn ausschlagen sollte, sich mit gutem Gewissen desselben entheben dürfe.

Es leuchtet ein, dass, was vom Symbolum als einem Ganzen gilt, auch auf seine einzelnen, es constituirenden Theile und Artikel Anwendung findet. Diese sind integrirende Theile: das Ganze bildet einen einzigen, in sich abgeschlossenen und vollendeten Bau, aus dem es nicht angeht, hier und dort einen Quader herauszuheben, um ihn bei Seite zu schaffen. Denn es kann dies nur geschehen mit Gefährdung des Baues und mit Verzichtleistung auf den Anspruch, selbst ein repräsentatives Glied des *kirchlich*-bestimmten Christenthums zu sein. Einem solchen, — und der Diener der Kirche wird doch als solches gelten wollen, — kann nicht zugestanden werden, immer aufs Neue sich öffentlich zum Symbolum apostolicum zu bekennen, aber dabei die Worte «filium ejus unicum, qui conceptus est de spiritu sancto, resurrexit a mortuis, credo in spiritum sanctum, carnis resurrectionem für seine Person zu ignoriren oder gar zu negiren. Man kann es nicht hingehen lassen, dass ein solches Glied der Kirchengemeinschaft im Angesichte der Christenheit einzelne Artikel über die fleischigen Lippen gleiten lasse, hingegen Sinn und Geist, etwa unter dem subjektiven Vorgeben ihrer Unwesentlichkeit, von ihnen abwende.

Die gleiche Bewandtniss hat es offenbar mit dem Artikel *descendit ad inferna*. Nicht dass wir ihn den grundwesentlichen zuzuzählen die Absicht hätten, — die Kirche hat ihn nie als solchen betrachtet —, oder dass wir dem daherigen Dogma eine ungewöhnliche Wichtigkeit beizumessen geneigt wären. Wohl aber haben wir daran festzuhalten, dass er Bestandtheil des apostolischen Symbolums ist: mit ihm wird er fortwährend tradirt, in Kirche und Schule, geht mit ihm von Mund zu Mund, von Kind zu Kind. Nachdem nichtsdestoweniger sein Verständniss und mit dem Verständnisse er selbst dem Bewusstsein der Zeit entfallen ist, dazu auch die jüngsten Verhandlungen über denselben

noch keineswegs die wünschbare Sicherheit bieten, kann die Forderung, ihn zum Gegenstande erneuter Untersuchung zu machen, nicht zurückgewiesen werden, mag sich dann als Resultat entweder seine Berechtigung im Symbol oder der Antrag auf Ausweisung aus ihm herausstellen.

Dem Artikel im Apostolicum entspricht nach dem, bei Darstellung der Dogmatik hergebrachten Schematismus in der Lehre von den Ständen das Dogma vom *Descensus ad inferos*, welcher ebenso in die Lehre von der Person wie vom Werke Christi eingreift. Ueber dieses Dogma war die Kirche von jeher gewöhnt, die Ansichten frei zu tassen. Indess haben wir von der Freiheit in seiner Auffassung und dogmatischen Gestaltung die neuern Dogmatiker, — vom Pygmäengeschlechte nicht zu reden — in einem Umfange Gebrauch machen sehen, dass nur zu deutlich wird, man habe sich mehr nur an die subjektive Willkür und an das zufällige Meinen dahingegeben, statt in einem auf wissenschaftlicher Nothwendigkeit basirten Ergebnisse Ruhe zu suchen. Hinter einander folgte erst die Verlassung des kirchlichen Dogmas und der Verruf desselben als finsteres Problem aus finsterer Zeit ohne Wichtigkeit, dann seine symbolische d. h. allegorische Umdeutung, weiter seine stillschweigende Beseitigung, bis in unsern Tagen uns von zwei extremen Seiten aus einerseits die Proklamation seiner «Auflösung», andererseits die Proklamation seiner «*unendlichen* Wichtigkeit» entgegentönte. Angesichts solcher Verwirrung der Ansichten handelt es sich also darum, in ruhiger Forschung zu erfahren, woran die Zeit mit dem Descensus ad inferos sei, welches eben die Aufgabe ist, deren Lösung wir im Folgenden versuchen Wir werden uns zuerst nach der biblischen Lehre umsehen, dann die Geschichte des Dogmas vorführen, endlich mit der dogmatischen Erörterung desselben abschliessen.

Erste Abtheilung.

Die biblische Lehre von dem Hingange Christi zum Hades.

Im Vorangehenden haben wir uns die allgemeine Wünschbarkeit und kirchliche Nöthigung der Auffindung des Wahrheitsgehalts des kirchlich recipirten Glaubenssatzes vom Descensus Christi ad inferos, so wie der Feststellung des in der Vorstellung desselben niedergelegten Begriffs vorgehalten. Sofort liegt uns ob, uns nach dem *biblischen Elemente* dieses Dogmas umzusehen. Das Dogma besagt nämlich im Allgemeinen das einfache Faktum eines Hingangs Christi *zum* und einer persönlichen Präsenz *im* Reiche der Todten, woran sich eine erlösende Thätigkeit knüpft. Existirt nun diese Vorstellung im Umfange des urchristlichen Ideenkreises? — Eine vorurtheilsfreie Erledigung dieser Frage ist um so dringender, als sie bisher die widersprechendste Beantwortung erfahren hat. Von dort an, wo das Dogma sich im kirchlichen Bewusstsein festgesetzt hatte, schwoll die Menge der dafür in Anspruch genommenen Stellen immer mehr an. Nicht allein neutestamentliche Aussprüche wurden für den Erweis seiner Schriftmässigkeit beigebracht, sondern harmlos auch das Alte Testament zugezogen und ohne Unterschied zu seinen Gunsten benützt. Selbst die typische Theologie hielt sich verpflichtet, ihr Schärflein zu seiner Sicherstellung beizutragen und war glücklich genug, in dem für den Versöhnungstag Levit. 16 vorgeschriebenen Ritus einen Typus auf den descendirenden Herrn zu entdecken. Aber die aufklärerische und rationalistische Exegese, misstrauisch, eingenommen gegen die Resultate einer frühern Zeit, lichtete die lange Reihe von Zeugnissen, bis zuletzt neben 1 Petr. III, 19 kaum noch eines für zulässig erklärt wurde. Und auch Petrus sollte mit einem rein jüdischen Theologumenon sein Spiel getrieben

haben, demnach das Dogma im Grunde aller biblischen Begründung entbehren. Die Gegenwart ist zwar allgemach gerechter geworden: man hat sich gewöhnt, den exegetischen Thatbestand anzuerkennen, selbst wo die subjektive Ansicht damit nicht im Einklange steht. Jedoch Uebereinstimmung ist keine zu Stande gekommen; der Eine bezieht wenige, der Andere viele, der Eine diese, der Andere jene Stellen auf den Descensus, während die Commentatoren sie, mit Ausnahme der bekanntesten, selten darauf ansehen. Auch muss als Mangel bezeichnet werden, dass bisher das Verhältniss der biblischen Lehre vom Descensus zur neutestamentlichen Eschatologie noch so gut wie gar nicht in Untersuchung gezogen worden ist.

Indem wir also im Nachfolgenden die biblische Lehre vom Hingange Christi zum Hades vorzuführen und festzustellen gedenken, wird unsere nächste Aufgabe sein, darzulegen, ob und in wie weit die traditionelle Vorstellung von einer Präsenz Christi im Hades sich als biblisch begründet erweise. Für den Fall ihrer Bejahung reiht sich unmittelbar an diese Frage die andere an, ob das Neue Testament irgend Winke über den Modus des Vorgangs und über seine christologische Bedeutung an die Hand gebe? Aber hiebei gibt es noch keinen Aufhalt, sondern das biblische Faktum muss entweder als ein einfacher Vorgang mit der Person Christi dargestellt sein und hätte dann nur den Werth einer christologischen Notiz, oder es wird ihm überdem ein soterologisches Moment, eine mit dem Werke der Erlösung in Verbindung stehende Bethätigung, möglicherweise auch ein Erfolg vindicirt. Soll endlich ein schliesslich gewonnenes Resultat nicht von vorn herein dem Schicksale der Zufälligkeit überlassen werden, so wird es sich zuletzt darum handeln, inwiefern die so bestimmte Vorstellung mit dem Ganzen der neutestamentlichen Eschatologie in organische Beziehung zu bringen sei.

I.

Christus im Hades.

Die erste Frage, welche uns entgegentritt, ist somit die nach der *biblischen Begründetheit der herkömmlichen Vorstellung von einer Präsenz Christi im Hades. Liegt im Umfange der Schrift Berechtigung*

zur Annahme einer realen, persönlichen Gegenwart Christi im Reiche der Abgeschiedenen, als einer biblischen Lehre, vor?

Wenn bei Beantwortung dieser Frage eine affirmirende Tendenz sich wiederholt, von Alters her bis auf die neueste Zeit, an die Aussprüche Matth. XII, 40 und Röm. X, 6—8 gehängt hat, so nöthigt uns dagegen das Ergebniss ihrer exegetischen Betrachtung sie als non probantia aus der Reihe der hergehörigen Stellen zu verweisen.

Die im ersten der synoptischen Evangelien *Matth. XII*, 40 Christo in den Mund gelegten Worte: *ὥσπερ (γὰρ) ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας, καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας*, — dürfen nicht hieher gezogen werden. Denn einmal entbehrt die Erklärung der Worte, wie sie hier vorliegen, der nöthigen Sicherheit. Sodann wird ziemlich von allen Neuern zugestanden. dass wir bei Matthäus XII eine unabsichtliche Erweiterung, folglich doch immerhin Entstellung der wirklichen Worte Jesu zu erkennen haben, deren ursprüngliche Fassung uns von Lucas XI, 29 seq. aufbehalten wäre [1]).

Schon die wiederholten Vorhersagungen Jesu von seiner Auferstehung, zumal in der Bestimmtheit, welche die Aussprüche bei den Synoptikern voraussetzen, (*καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσεται* oder *ἐγερθήσεται* Matth. XVI, 21; XVII, 22 seq.; XX, 19 Parall.; XVII, 9; XXVI, 32 Parall.) — unterliegen bei der gänzlichen Niedergeschlagenheit und Hoffnungslosigkeit der Jünger nach der blutigen Katastrophe, bei dem zum Theil hartnäckigen Zweifel an der Richtigkeit der Kunde von seiner Auferstehung Marc. XVI, 9 seq.; Joh. XX, 25 u. s. w. [2]) dem nicht ungegründeten Verdachte, dass in der Ueberlieferung derselben die Reflexion alterirend eingewirkt habe. Die Verhandlungen hierüber sind zu bekannt, als dass eine abermalige Auseinandersetzung derselben an unserem Orte Bedürfniss wäre. Lässt sich aber dieser Verdacht, dass die angezogenen Stellen sammt Joh. 2, 19 vergl. mit v. 21 ex eventu, unter der Hand der kirchlichen Verkündigung, eine Ausdeutung und Fassung erhalten haben, welche nicht genaue Wiederholung

[1]) Hase, Leben Jesu, 3te Aufl. 152 u. 153, c.

[2]) Vgl. Strauss, Leben Jesu, 2te Aufl., II, 326 ff. und der Wolfenbüttler Fragmentist. 121 ff

der primitiven Rede Jesu ist, nicht hinwegbringen: so kommt ihm in Bezug auf Matth. 12, 40 vollends die höchste Wahrscheinlichkeit zu. Bereits durch den Umstand, dass weder Matthäus selbst bei der *Wiederholung* des Ausspruchs 16, 4, noch Lucas in der Parallelstelle 11, 29. 30. etwas von unserm erklärenden Zusatze haben, wird die Vermuthung, man habe es hier mit einer nicht von Jesu selbst herrührenden Deutung zu thun, nahe gelegt. Kommt hiezu noch, dass der Hinweisung auf das Verweilen des Jonas im Bauche des Wallfisches und dessen Beziehung auf das specielle Faktum der Auferstehung in einer Darlegung, welche «das *Ganze* der Erscheinung Christi» zu ihrem Gegenstande hat, nur *ausserhalb* der Grenzen eines wohlgeordneten Zusammenhangs eine Stelle angewiesen werden kann; dann darf man ohne Leichtfertigkeit mit Neander [1]) schliessen: «wir können nicht zweifeln, dass wir bei dem Lucas die ursprüngliche Form der Rede haben.» Hieraus erhellt, auf wie prekären Boden sich Diejenigen stellen, welche in den Worten: *οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας*, ein vorhersagendes Zeugniss *Jesu* für seinen Hingang zum Hades haben finden wollen.

Muss indess die Berufung auf diese Worte, als auf Worte *Christi* aufgegeben werden, so lässt sich nichts destoweniger der Stelle vielleicht ein Datum für die Ansicht, welche in der apostolischen Zeit über den Zustand Christi von seinem Tode bis zu seiner Auferstehung cursirte, entheben. Gesetzt *ἔσται ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς* müsste auf die Anwesenheit Christi im Hades bezogen werden! Dann läge ein historisches Zeugniss vor, dass das apostolische Zeitalter, insbesondere wohl auch der Verfasser des ersten Evangeliums, die *κατάβασις* als eine thatsächliche Begebenheit vorausgesetzt habe. Alles hängt hiebei von der Erklärung des *ἐν τῇ καρδίᾳ* ab. Das Neue Testament bietet für diese Bezeichnung kein Analogon. Recurriren wir dagegen zum Alten Testamente, so stossen wir gerade beim Propheten Jona auf einen ganz verwandten Sprachgebrauch, der um so grössere Beachtung verdient, als der Ausdruck בִּלְבַב יַמִּים, — LXX. *καρδία θαλάσσης* — (II, 4) nur durch wenige Zeilen von dem hier als Vorlage dienenden *ἐκ τῆς κοιλίας τοῦ κήτους* (LXX.), מִמְּעֵי הַדָּג, II, 1. 2. getrennt ist,

[1]) Leben Jesu, 3. Aufl. 269.

und als überhaupt dem ganzen Abschnitte Jon. II. ohne Schwierigkeit eine typische Beziehung auf die letzten Schicksale Jesu gegeben werden konnte. Die Wahl des Ausdruckes *καρδία τῆς γῆς* haben wir uns demnach aus der Berücksichtigung von Jon. II. zu erklären, und zwar um so gewisser, als offenbar durch *ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς* auch auf rhetorischem Wege die Analogie des Zustandes *ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους* bemerklich gemacht werden soll. An die Stelle des auf Jesum nicht anwendbaren «im Herzen des Meeres», liess der von der A. T. Vorlage abhängige Concipient von Matth. 12, 40 unser «im Herzen der Erde» treten. Nun wird durch das hebräische לֵב nicht sowohl streng die «*Mitte*» eines Gegenstandes — Exod. 15, 8. wo die LXX *τὸ μέσον* —, als besser «*das Innere*» desselben überhaupt bezeichnet. Vergl. Deutr. 4, 11 עַד־לֵב הַשָּׁמַיִם, LXX, *ἕως τοῦ οὐρανοῦ*, Maurer: ad medium usque cœlum, von dem zur Wolkenhöhe empor lodernden Feuer. II Sam. 18, 14. Absalom lebte noch בְּלֵב הָאֵלָה, LXX, *ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς δρυός*, inmitten oder an der Terebinthe. Diese Beispiele, wonach wir ein Herz des Meeres, ein Herz des Himmels, vollends ein Herz der Terebinthe erhalten, beweisen, dass wir es mit dem *ἐν τῇ καρδίᾳ* nicht ängstlich genau zu nehmen haben. Die Formel hat elastische Bedeutung, der Zusammenhang muss über ihren jedesmaligen Umfang entscheiden.

Treten wir mit diesem Ergebnisse an unsere Stelle heran, und man fasst die Formel für sich allein ins Auge, so dürfte es freilich auffallend erscheinen, wenn durch sie nichts weiter als das simple Grab bezeichnet sein sollte. Die Ungewöhnlichkeit und Fremdartigkeit des Ausdrucks, sagt man uns, muss auf etwas Besonderes und Grosses aufmerksam machen; für das Ruhen im Grabe passt er nicht. [1]) Allein die Richtigkeit dieser Bemerkung könnten wir nur dann eingestehen, wenn das aufgezeigte Verhältniss zu der typischen Stelle des Alten Testaments nicht Statt hätte. Durch dieses im Ausdrucke bestimmt, konnte *ἐν τῇ καρδίᾳ* ganz gut im Sinne eines hervorgehobenen, sonst aber blossen *ἐν* gesetzt

[1]) König, Höllenfahrt. 1842; Olshausen, Commentar. I, 422. — cf. Rudelbach, Zeitschr. III, 4. 152. — Theophylact ad n. l.; *ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς, τῷ κατωτάτῳ λέγω τόπῳ, τῷ ᾅδῃ δηλονότι καταβὰς, τριήμερος ἀνέστη.*

werden, so dass durchaus keine Nöthigung vorliegt, dabei an etwas anderes, als an das Liegen im Grabe zu denken. [1]) Nach unserm Ermessen bleibt auch bei dieser Auffassung die mit *ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους* gezogene Parallele recht wohl zulässig, zum wenigsten eben so gut, als sich bei Jonas selbst die Angabe vom Aufenthalte im Leibe des Fisches mit der poetischen Anschauung von einem Geworfenwerden בִּלְבַב יַמִּים zu vertragen vermag. Etwas Anderes als das Premiren der *καρδία* weiss übrigens die gegnerische Auffassung für sich nicht aufzubringen, und dass sonst in der Schrift der Hades als *καρδία* der Erde vorgestellt werde, kann sie nicht darthun. [2]) Wir können nach dem Angebrachten also nicht umhin, in unserm Ausspruche zunächst nichts weiter als eine Hinweisung auf die Dauer, während welcher Jesus *im Grabe* liegt, zu erkennen. Gewiss lag dabei den damaligen Vorstellungen zufolge, der Gedanke an ein Verweilen im Hades nahe und schloss sich so gut wie von selbst an. Aber — und das ist unser Schluss —, sobald es sich um Stellen handelt, durch welche die Anwesenheit Christi im Hades belegt werden soll, dann werden wir uns hüten, die unsrige, weil zu unsicher, — «die räthselhaften Worte!» — hiefür in Anspruch zu nehmen. Denn die Stelle enthält kein erweisliches Moment für die vorliegende Untersuchung.

Auch die Benutzung der vielfach streitigen Stelle *Röm. X*, 6-8 muss gewagt erscheinen, wenn wir gleich nicht läugnen wollen, dass sie vielleicht der Sache etwas näher kömmt. Die subjektive Ursache der Ausschliessung Israels hat nämlich Paulus in seinem, der Oekonomie Gottes sich entziehenden Streben gefunden, durch des Gesetzes Werke, nicht durch den Glauben dem *νόμος δικαιοσύνης* Genüge zu thun. Nun unternimmt er, der verkannten Glaubensgerechtigkeit abermal das Wort zu reden, und diessmal mittelst Berufung auf den Vermittler des Gesetzes, Mosen selbst.

[1]) Chrysost. Homil. 43 in Matth. *οὐ γὰρ εἶπεν, ἐν τῇ γῇ, ἀλλ' ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς· ἵνα καὶ τόν τάφον δηλώσῃ, καὶ μηδεὶς δόκησιν ὑκοπτεύσῃ.*

[2]) Dass der Hades allein, und zwar mit Ausschluss des Grabes gemeint sei, weil der im Fischbauch *betende*, und der im Grabe bloss*liegende* Jesus eine zu schreiende Dissonanz bilden würden, ist wohl nur eine auf dem Privatgefühl des Hrn. König, p. 55 a. a. O. beruhende Behauptung!

Der Repräsentant des Gesetzes und das Gesetz selbst, — das will er in's Licht setzen, — wissen noch von einer andern als der Werkgerechtigkeit. Im Gesetze lassen sich zwei Stimmen vernehmen. Die eine (Levit. 18, 5) lehrt allerdings die *δικαιοσύνη ἐκ τοῦ νόμου,* und bei ihr kömmt es auf das *ποιεῖν* an v. 5. Daneben aber lässt sich eine zweite hören, *orakulös*, wie Meyer sich ausdrückt, über die erste hinausweisend, und diese lehrt die *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* v. 6—8. Diese zweite lässt Paulus in den Worten von 5 Mos. 30, 12—14 auftreten, indem er sie durch midraschistische Ausdeutung zum Substrate seines Gedankens macht. Sie spricht anders als die Werkgerechtigkeit, redet von keinem *ποιεῖν*, von keiner unerfüllbaren Bedingung zur Gewinnung der Seligkeit; sondern personificirt erklärt sie, dass die Gerechtigkeit vor Gott nicht in der Ferne zu suchen, vielmehr im Glauben dem Menschen ganz nahe gelegt sei. Sie verbietet daher: *μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου· τις ἀναβήσει εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἔστι Χριστὸν καταγαγεῖν. Ἢ τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστι Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν.* Wir fassen, ohne dass wir uns hier gegen Meyer und De Wette rechtfertigen können, die Fragen als Fragen der *Sehnsucht* auf. Das Gesetz, meint Paulus, sieht eine Zeit vor, da die Ungenügendheit der auf dem Wege des *Thuns* zu Stande gebrachten Werkgerechtigkeit zum Bewusstsein kommen wird, eine Zeit, da ein über das Gesetz und seine Gerechtigkeit hinausgehendes Bedürfniss, das Verlangen nach einer bessern Gerechtigkeit aus einem neuen Principe, kurz das Verlangen nach Christus erwachen wird. Dannzumal möchte Israel versucht sein, das Heil in transcendenter Ferne zu suchen. Allein, diess ist eben nicht nöthig, im Gegentheil, *ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστι κ. τ. λ.*; die beiden Fragen nach der Menschwerdung und Auferstehung Christi, cf. v. 9, den Angelpunkten in der Lehre Pauli, brauchen nicht mehr erhoben zu werden. — Aus der zweiten Frage wird nun argumentirt, Paulus müsse bei Anwendung des Mosaischen Wortes Deutr. 30 von der Voraussetzung ausgegangen sein, Christus sei nach seinem Tode im Abgrunde [1]) gewesen. Dieser Folgerung geht indess ohne Zweifel die nöthige Sicherheit ab.

[1]) Der Ausdruck *ἄβυσσος*, welchen sonst das Neue Testament zur Bezeichnung des Sepositionslokals für die reprobirten Seelen der Gottlosen und die unreinen Geister gebraucht, z. B. Apoc. 9, 11, steht hier, wie aus dem beigegebenen *ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν* erhellt, für den Todtenort überhaupt.

Denn vorerst nöthigt uns nichts, den Gegensatz vom Hinaufsteigen in den Himmel und vom Heruntersteigen in den Abgrund in wörtlicher Strenge zu nehmen, cf. Matth. 11, 23 u. a. Dem Paulus ist es um den Gegensatz von ἐγγύς zu thun, um weiter nichts, um den Ausdruck der gedenkbaren Vorstellung von einer transcendenten Weite Christi überhaupt. Nun wird dieser Gegensatz von ἐγγύς nach zwei Seiten hin vorgeführt, nach Oben und nach Unten, mit Berücksichtigung der Menschwerdung und der Auferstehung. Ob also Himmel und Abgrund mehr als Bezeichnungen der Ferne seien, lässt sich nicht wohl entscheiden. Sodann wirft nicht *Paulus* die Fragen auf, er gibt sie als mögliche Fragen *Anderer*, welche obendrein *unzulässig* seien. *Τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον*, nämlich, zu dem Zwecke, Christum von den Todten heraufzuholen? — so könnten Andere zu fragen geneigt sein, so dass man auch deshalb nicht dem *Paulus* die Voraussetzung einer Anwesenheit im Hades unterlegen könnte. Endlich beziehen sich die Worte jedenfalls nicht sowohl auf die Wirklichkeit eines Aufenthalts Christi im Hades, als auf die Möglichkeit seiner Auferstehung. Ob Christus im Himmel sei, ob im Abgrunde, ob er dort und da gewesen, darum braucht sich der Apostel, unbeschadet seines Argumentes, an unserer Stelle nicht zu kümmern. Didaktischen Werth haben wir also der Stelle in Hinsicht auf den Descensus in keinen Fall beizumessen. Aus ihr allein ist nicht einmal zu erweisen, dass Paulus sich Christum überhaupt als descendirend vorgestellt habe. Dagegen, — und diesen Gewinn allein bringt uns die Stelle für unsere Untersuchung, — zeigt sich deutlich an ihr, wie so gar nahe es lag, der erfolgten Auferstehung einen Aufenthalt im Hades voraufgehen zu lassen.

Wenn uns Röm. X. anschaulich machte, wie leicht und ungesucht sich in Folge der Zeitvorstellungen an das Absterben Christi die Annahme eines Hingangs zum Hades anschliessen musste: so erhält sie nun einen positiven Ausdruck an den Stellen Actor. 2, 27—31; Luc. 23, 43, möglicherweise auch an *Joh.* 20, 17. Ich sage — möglicherweise. Denn wer wird bei dem gegenwärtigen Stande der Meinungen über diese Stelle und bei den fast unentscheidbaren Schwierigkeiten, die sie bietet, auf sie hin einen Beweis gründen wollen! [1]) *Μή μου ἅπτου*, redet dort der

[1]) cf. Kinkel, Himmelf. in Stud. u. Krit. 1841. III. pag. 617 ff.

Auferstandene die Maria an, οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα μου. Die Auskunft einer Conjektur würde ich sehr ungerne ergreifen. Die Räthselhaftigkeit des μή μου ἅπτου können wir hier bei Seite lassen. In dem beigegebenen Grunde aber wird man zuletzt immer wieder die Erklärung Jesu von seiner noch nicht erfolgten, aber bevorstehenden Vollendung der Verklärung durch seine Erhöhung erkennen müssen. Insofern schaut man mit Recht von dem gegenwärtigen Thatbestande, wie er in dem perfekten οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα μου vorliegt, hinweg und *vorwärts* nach der in naher Folge zu gewärtigenden Schlussentwickelung. Dagegen wüsste ich nicht, dass Jemand von der Thatsächlichkeit des Perfektums οὔπω ἀναβέβηκα aus auch *rückwärts* geschaut und nach dem antecedenten Zustande gefragt hätte, um sich den Ausspruch aus dem Voraufgegangenen zu vermitteln. Geschieht diess, so wird man zugestehen müssen, Jesus greife mit dem οὔπω einerseits auf seine Erscheinung im Fleische, als einer transitorischen, gleichsam aussergöttlichen Existenz in irdischer Sichtbarkeit und die während dieser Zeit für die Vorstellung vorhandene Lokaltrennung vom Vater zurück, andererseits auf seine früherhin gegebenen Andeutungen über seine zu erwartende Rückkehr zum Vater. Ist aber diese Rückkehr noch überall nicht erfolgt (ἀναβέβηκα), dann bietet sich mit Bezug auf seinen Tod die Frage nach dem *zeitherigen* Aufenthalte Jesu dar. Der Leichnam im Grabe! — und die Seele? — nicht aufgestiegen πρὸς τὸν πατέρα! — doch auch nicht im Felsengrabe beim todten Körper? Es dürfte kaum ein anderer Ausweg bleiben, als sie, insoweit diess mit dem ganzen neutestamentlichen Vorstellungskreise im Einklange steht, im Hades zu suchen. Es soll indess nicht verkannt werden, dass wir in Joh. 20, 17 keine ausdrückliche Erwähnung und Geltendmachung des Descensus haben, dass sie überdem erst von da an zur Benutzung offen stände, als der Descensus anderweitig her als neutestamentliches Faktum konstatirt wäre, dass endlich keine Erklärung derselben sich nach Wunsch zu rechtfertigen vermag, so dass ihrem Zeugnisse nie ein anderer als ein sehr untergeordneter Werth beigemessen werden dürfte. —

Grösseres Gewicht haben wir auf *Act. II*, 27. 31 zu legen. Οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδου, οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν· Und προϊδὼν ἐλάλησε περὶ τῆς ἀναστάσεως

του Χριστοῦ, ὅτι οὐ κατελείφθη (ἡ ψυχὴ αὐτοῦ) εἰς ᾅδου, οὐδὲ ἡ σάρξ αὐτοῦ εἶδε διαφθοράν. Dieser Stelle setzt Augustin, welcher 1 Petr. III. von einer Predigt Christi durch Noah versteht, ep. 99 ad Euod. die bekannte Bemerkung bei: quis nisi infidelis negaverit, fuisse apud inferos Christum? Auch finden wir sie lange Zeit, besonders von den Theologen der lutherischen Kirche zum Theil als locus classicus zu Gunsten des Descensus verwandt. Im Anfange des vorigen Jahrhunderts wird sie zuletzt noch als fundamentum illius articuli bezeichnet und hat in diesem Sinne in neuster Zeit wieder manche Freunde erhalten. In wie weit Berechtigung hiezu vorliege, haben wir jetzt ebenfalls zu untersuchen. — Indem Petrus in seiner Pfingstrede von dem wider die Geisterfüllten laut gewordenen Verdachte ausgeht, muss die Zurückweisung der ungegründeten Beschuldigung nur den Anlass zu einer Verkündigung Jesu als des erschienenen Messias abgeben. Petrus unternimmt die Identität des im Alten Testamente geweissagten Messias mit dem auf Erden erschienenen, nun vollendeten Jesus zum Bewusstsein zu bringen. Vgl. v. 36. Diese Identität erhärten vorzüglich zwei Momente, a) die eben erfolgte Geistesausgiessung, von Joel als Merkmal der messianischen Zeit in Aussicht gestellt, v. 16—21. — b) die Auferstehung Jesu, welche wie sein Tod, als deren Voraussetzung, ebenfalls im Alten Testament vom Messias prädicirt wird, v. 22 sqq. Nun verweist Petrus zur Begründung seines zweiten Arguments auf Psalm 16, 8—11. Seine eigene Auseinandersetzung der citirten Worte (v. 29—31) soll also die Richtigkeit der Berufung auf sie ins Licht stellen: die Worte des Psalms nämlich passen nicht auf David, demnach müssen sie auf Christum Jesum bezogen werden, argumentirt er.

Insofern es uns darauf ankömmt, zu erfahren, was der *Apostel* über Christum aussage, könnten wir uns der kitzlichen Frage, ob er mit Fug auf *Psalm* 16 zurückgreife, überheben. Weil aber dieser Psalm von Alters her, und mit Schein zuletzt auch noch von Tholuck [1]) als ein biblisches Datum für den Descensus Christi betrachtet worden ist, so mag die Frage hier gleich ihre Erledigung

[1]) Uebersetzung und Auslegung der Psalmen. 1843 p. 72 f. «Er schaut, dass für den Heiligen Gottes durch die Unterwelt der Weg zum Himmel geht, wo Leben und Freude die Fülle, und liebliches Wesen ewiglich ist.»

finden. Wir wollen hiebei nicht verkennen, dass die messianische Auffassuug sich unter Annahme der Voraussetzung, dass der Psalmist im Namen des Messias, oder mit Hengstenberg «David in Christo» spreche, mit dem Wortlaute des Psalms zur Noth wohl vertragen könne [1]). Um die erste Strophe v. 1--6 mit Ausnahme des v. 4 auf Christum überzutragen, bedarf es keines Zwangs, sobald man sich entschliesst die קְדוֹשִׁים des v. 3 vorzugsweise von Christgläubigen zu verstehen. Auch der zweiten Strophe v. 7—11 lässt sich die Beziehung auf Christum abgewinnen. Natürlich muss sich in diesem Falle eine starke Neigung kund geben, dem masoretischen חֲסִידְךָ den Vorzug vor dem Plural des Chethibh einzuräumen, da bei der Textlesart חֲסִידֶיךָ eine sehr fatale Beschränkung angebracht werden müsste. Uns dagegen, obschon wir darauf nicht insistiren wollen, scheint immer noch nicht genugsame Nöthigung vorhanden, das Chethibh zu verlassen. Wenn aber Tholuck behauptet, auch die Annahme der Mehrzahl mache für den Sinn keinen Unterschied aus, «indem bei den Heiligen Gottes jene Hoffnung doch nur in Erfüllung gehe durch den Einen Heiligen Gottes, welcher der Erstgeborne ist von den Todten»: so bedarf es hiezu einer so kühnen Ueberzeugung von der Messianität oder besser Christianität des Psalms, dass wir aufrichtig nicht vermögen, uns dazu zu bekennen. Anlangend sodann das רְאֹה שַׁחַת, so *kann* שַׁחַת Hiob. 17, 14 allerdings in der Bedeutung von «Verwesung, putredo» genommen werden, — wiewohl unläugbar auch «Grab» oder «Grube» wohl passt, — so dass die messianische Erklärung wenigstens Ein Beispiel für sich aufweisen darf. Nicht aber ist der Verlegenheit durch eine Nichtigerklärung des Unterschieds zwischen «nicht verwesen» und «die Grube nicht sehen», welches letztere mit «nicht im Tode *bleiben*» gleichbedeutend sein soll, zu entgehen. Denn diese Gleichsetzung ist schon unerweislich, und wie in aller Welt käme in die Redensart, welche z. B. Psalm 49, 10 nur das einfache Sterben bezeichnet, das Moment des *Bleibens* hinein?

Bereits aus diesen Bemerkungen mag erhellen, in wie weit

[1]) Vgl. Hengstenberg, Christol. I, 1. 158 ff. und besonders dessen Commentar zu den Psalmen. 1842. I. p. 306—339, worin er seine frühere Ansicht modificirt.

die Beziehung des Psalms auf den Messias als eine mögliche zu betrachten sei. Nun ist andererseits nicht zu bestreiten, dass diese messianische Auffassung von sehr erheblichen Schwierigkeiten gedrückt, wohl auch *er*drückt werde. Wir gedenken hier nur der Einen: es bleibt nämlich immer unnatürlich, unter dem redenden Subjekte, welches ohne sich näher zu signalisiren in der ersten Person auftritt, Jemanden anders als den Sänger selbst begreifen zu sollen. Olshausen hat das Gewicht dieser Einwendung wider die Hypothese, dass der Psalmist durchgängig im Namen Christi spreche, nicht übersehen, sucht ihr aber dadurch auszuweichen, dass er eine Beziehung des Psalms zunächst auf den Dichter zugesteht. [1]) Von sich, als dem Mittelpunkte des theokratischen Lebens seiner Zeit ausgehend, dringe der königliche Prophet bis auf den absoluten Mittelpunkt des Reiches Gottes, den Messias vor, indem er in der Kraft des Geistes Verhältnisse ausspreche, die über seinen Standpunkt hinausreichen. [2]) Abgesehen von dem Umstande, dass dabei David als Verfasser vorausgesetzt wird, was doch nicht über jeden Zweifel erhaben ist, würde durch den von Olshausen eingeschlagenen Weg die Einheit des Subjekts aufgehoben und die Erklärung der Willkür Preis gegeben. Annehmlich wäre er nur unter der Bedingung, dass in der Weissagung zwischen dem unbewussten Ahnen und dem bestimmten Vorauserkennen des Zukünftigen ein genauer Unterschied statuirt werden könnte. Nun könnte doch nur das erstere, nicht die bewusste Voraussage der Auferstehung und des ihr vorangehenden Aufenthalts Jesu in der Unterwelt durch David, zugegeben werden. Wie steht es aber um ein unbewusstes Ahnen, im Sänger gewirkt durch den selbstbewussten Geist Gottes? am Ende kaum besser als um die alte Vorstellung, nach welcher sich der heil. Geist des Menschen als seines blossen Instrumentes bedient. Demnach müssen wir zu der Voraussetzung, dass der Dichter sich dem Messias durchgängig substituire, zurück, und diese vermögen wir vom Vorwurfe der Unnatürlichkeit nicht frei zu sprechen. — Dass v. 4 auf die Götzendiener bezogen werden *müsse*, möchten wir nicht sagen. Doch scheint diese Erklärung immer noch die leichteste und dann will sich ihre Verwerfung

[1]) Bibl. Commentar. II, 621.

[2]) Aehnlich Hengstenberg, Comm. I. 337.

mit dem messianischen Verständnisse des Psalms in der That nicht wohl reimen. Ephes. II, 12. 13. 19.

Die messianische Auffassung ist denn auch keineswegs die nächstliegende. Der Uneingenommene verfällt bei Lesung des Psalms niemals auf den Messias, geschweige auf die historische Person Jesus; er bleibt bei dem Sänger stehen. Zu diesem passt der exegetische Augenschein so völlig, dass ihm nicht beifallen kann, sich nach einem entferntern Objekte umzusehen, um es zum Träger dieses oder jenes Psalmpartikels machen zu können. Freilich muss er dann der Versicherung, dieser Lobpsalm sei voll der heitersten, *über das Grab hinausreichenden* Zuversicht und Freude in Gott, seine Zustimmung verweigern. Ueber das Grab hinaus reicht der Blick nicht, wohl aber schweift der Gedanke bis an das Grab; in dem lebensfrischen Bewusstsein der Gottesgemeinschaft hegt der Dichter die frohe Zuversicht, dass sein Gott ihn am Leben erhalten, ihn nicht durch die dunkeln Todespforten führen werde. cf. Ps. 6, 6; Jesai. 38, 18. 19. Es frohlockt seine Seele in der Hoffnung, dem düstern Scheol nicht anheimzufallen; sein Fleisch ruht sicher in der Hoffnung, mit der Grube noch nichts zu schaffen zu bekommen. Die Freude gilt dem zeitlichen Leben, seiner Erhaltung inmitten grosser Gefahr. —

Woher rührt es denn, dass unter solchen Umständen gleichwohl von so manchen und nahmhaften Theologen die Messianität dieses Psalms behauptet wird? Lediglich daher, dass Petrus Act. II. und Paulus Act. XIII, der letztere den v. 10, der erstere auch die vorangehenden Verse auf Christum bezogen haben. Von daher datirt sich bei den Exegeten das *πρωτον ψευδος*, dass Christus so oder anders, aber irgendwie in den Worten gefunden werden müsse, von daher dann auch die gedrechselten und gewundenen Auseinandersetzungen über den Sinn derselben, die geblendeten Augen, welche nicht sehen können und wollen, die wunderlichen Versuche, eine Vereinbarung des exegetischen Augenscheins mit der apostolischen Anwendung zu erzielen. Sogar *die* Zumuthung wird an den Interpreten gestellt, *wegen* der Zurückführung der Auferstehung Christi auf die Psalmworte anzuerkennen, dass die einzig mögliche Erklärung der Weissagung durch ihre Erfüllung uns antithetisch hingestellt werde [1]). Es ist nicht des Orts, hier-

[1]) Zeitschr. für luth. Theol. u. K. v. Rudelb. u. Guer. 1842, II. p. 19.

über uns in eine Discussion einzulassen: wir halten mit gutem Grunde dafür, dass das Zurückgreifen der Apostel auf eine beliebige Stelle des Alten Testaments und der durch sie von ihr gemachte Gebrauch in keiner Weise den absoluten Bestimmungsgrund für ihre nunmehrige Interpretation abgeben könne. Die apostolische Benutzung bietet jedesmal zunächst nur einen Wink, ohne dass *ihre* Auffassung uns der weitern Prüfung überheben und von uns als Norm angesehen werden dürfte. Denn ihre Gewissheit von der Messianität Jesu Christi haben sich die Apostel nicht aus zerstreuten Stellen des Alten Testaments zusammengesetzt, die Messianität stund ihnen vielmehr fest, und erst von dieser Fundamentalanschauung aus sahen sie sich in Gemässheit des realen Grundverhältnisses zwischen dem neuen Bunde und dem Alten Testament frei nach Beweisen aus diesem um, so wie sie damals im Gange waren, ohne sich zu genau von der historischen und exegetischen Zulässigkeit ihrer Citate zu überzeugen.

Nach diesen Bemerkungen weisen wir also die Berufung auf Ps. 16, 10. für die biblische Grundlegung des Descensus von der Hand. Auf den genialen Schluss, weil nach v. 10 die Seele des Messias nicht im Scheol bleiben sollte, sei sie also wirklich und wahrhaftig drin gewesen, müssen wir schon aus dem Grunde Verzicht leisten, weil er auf einer unrichtigen Erklärung und Uebersetzung der Stelle beruht. Der Sprachgebrauch verlangt für עָזַב mit לְ die Bedeutung «einem überlassen», — du wirst meine Seele der Unterwelt nicht überlassen —, und diess kann nach dem parallelen Gliede, das die Frommen vom Schauen der Grube freispricht, nur heissen, du wirst meine Seele nicht in die Unterwelt fahren lassen. Danach ist Luthers Uebersetzung «nicht *in der* Hölle lassen» zu berichtigen. Der Sprechende hofft vorläufig noch gar nicht in den Scheol zu *kommen*, so dass von einem *Verweilen* in ihm keine Rede ist.

Kehren wir zu *Act. II.* zurück. Die Worte werden nach der LXX. gegeben. Worauf es bei der Beweisführung ankommt, ist v. 10 des Psalms, v. 27 unsers Capitels: *οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδου* (Lachmann *ᾅδην* mit LXX.), *οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν*. Die übrigen Theile der Anführung werden zwar nicht zur Argumentation verwandt, passen jedoch zum Zwecke des Redenden ganz wohl. David, — meint Petrus —

kann nicht von sich reden, denn er ist sowohl gestorben als begraben und sein Grab ist noch jetzt unter uns. *Er* also *hat* die Verwesung geschaut Act. 13, 35 — 37. Darin liegt die Berechtigung, die Worte vom Messias zu verstehen, in dessen Lebensverlauf sie erst ihre Realisation erhalten haben. *Ὃν δὲ ὁ θεὸς ἤγειρεν, οὐκ εἶδε διαφθοράν* Act. 13, 37., übereinstimmend mit unserm v. 32. So weit herrscht volle Klarheit; auch ist sicher, dass der Apostel, wiewohl von dem ersten Gliede des v. 27 für den Beweis kein Gebrauch gemacht wird, doch nicht etwa nur dem zweiten Gliede des Satzes eine Beziehung auf Christum geben wollte, vielmehr wendet er selbst v. 31 auch das erste Glied ausdrücklich auf ihn an: *ὅτι οὐ κατελείφθη* (*ἡ ψυχὴ αὐτοῦ*) *εἰς ᾅδου*[1]). Eben so liegt nicht Grund vor, in den beiden parallelen Gliedern eine leere Tautologie zu erblicken, nach welcher dem ersten im zweiten die Erklärung beigegeben wäre: denn sie enthalten wirklich im vorliegenden Ausdrucke zwei unterschiedliche Momente des Processes, welcher dem Tode folgt, deren das frühere die Seele, das spätere den Leib zu seinem Objekte hat. Nicht gleicher Weise ausgemacht dürfte es sein, dass bei Wiederholung der Worte *οὐ κατελείφθη εἰς ᾅδου* Petrus an ein Descendiren der Seele Christi zur *Hölle*, d. i. zum Orte der Verdammten gedacht habe[2]). In dieser Beziehung ist zu bedenken: 1) entnimmt er seinen Beweis dem zweiten Gliede des v. 27, dem nur auf die Auferstehung eine Beziehung abgewonnen werden kann, um welche es sich im Grunde dem Nexus zufolge ausschliesslich handelt. Folglich ist für ihn das *erste* Glied im Verhältniss zum zweiten ein zufälliges, das auch fehlen könnte, dem daher für den hier verfolgten Zweck höchstens *die* Wichtigkeit zukommt, als Voraussetzung die Möglichkeit des zweiten ins Licht zu stellen. Wenn er nun gleichwohl auch diese untergeordnete Partie des Citats v. 31 ausdrücklich auf Christum überträgt; so haben wir 2) zu fragen, welches denn der

[1]) Die Worte *ἡ ψυχὴ αὐτοῦ* sind kritisch in hohem Masse verdächtig und dürfen als richtige Glosse genommen werden.

[2]) Falsch gibt Hengstenberg, Psalmen I, 332 die Stelle v. 27 *nach* Ps. 16, 10 durch «du wirst meine Seele nicht *in die* Hölle lassen», = nicht sterben lassen. *Ἐγκαταλείπειν* und *καταλείπειν* geben den Begriff *drinlassen*, *zurücklassen*, am Orte der Ruhe, so dass sich *εἰς* nur aus dem Begriff der vorausgegangenen Bewegung zum Hades erklärt. Die gewöhnliche Auffassung ist hier ganz richtig, — *in der* Hölle *zurück*lassen.

eigentliche Inhalt des *οὐ κατελείφθη (ἡ ψυχὴ αὐτοῦ) εἰς ᾅδου* sei? Es kommt dabei auf die Bedeutung des Worts *ᾅδης* an, welcher mit unserm gegenwärtigen Begriffe «Hölle», Ort der Qual bekanntlich keineswegs zusammenfällt. Chr. Schotanus hat sogar in einer eigenen Schrift darzuthun versucht, neque שְׁאוֹל, nec *ᾅδην* usquam accipi pro carcere damnatorum aut loco cruciatuum æternorum. Nur Luc. 16, 23 (Matth 16, 18?) bezeichnet *ᾅδης* die Gehenna (*ὑπάρχων ἐν βασάνοις*); sonst begreift das Neue Testament unter *ᾅδης* den Ort, welcher der Gesammtheit aller abgeschiedenen Seelen bis zur Parusie und Auferstehung als intermediärer Sammelplatz angewiesen ist. In dieser Allgemeinheit haben wir die Vorstellung auf unsere Stelle anzuwenden. Denn, wenn auch der Hades in Angemessenheit zur innern Einheit der Seelen *mit*, oder ihrer Geschiedenheit *von* Christo noch nach zwei Hauptregionen auseinandergeht, — *γέεννα, ἄβυσσος* und *παράδεισος, κόλπος Ἀβράαμ* —: so können wir doch den Ort der Qual schon deshalb nicht in unserm Ausdrucke finden, weil diese Fassung sich mit dem Worte *καταλείπειν* nicht vereinigen liesse. Die Möglichkeit, dass die Seele Christi in der «Hölle» *belassen* werden könne, ist eine sich selbst widersprechende und darum keine. An eine «Höllenfahrt» in dem Sinne, dass Christus sich zum Orte der Pein Leidenden begeben habe, ist demnach hier nicht zu denken. Versuchen wir dagegen das Umgekehrte, unter *ᾅδης* den transitorischen Aufenthaltsort *der Frommen* zu verstehen, also eine Anwesenheit Christi bei diesen zu erschliessen, so lässt 1 Petr. III, 19 *τοῖς ἀπειθήσασι* predigen, so dass wir dann mit diesem Passus in Conflict geriethen. Folglich bleibt uns, soll anders die Vorstellung Petri eine vollziehbare sein, nur der Ausweg übrig, *ᾅδης* wie sonst im Neuen Testament, ganz unbestimmt vom Orcus überhaupt zu nehmen. Hiemit würde Petrus von Christo und seinem Zustande nach dem Tode nichts aussagen, das einen Unterschied zwischen ihm und allen übrigen Menschen begründen würde. Alle Menschen verfallen nach erfolgtem Absterben dem Hades als abgeschiedene Seelen, und ihr Leib schaut die Verwesung; ein Gleiches stund auch bei Jesu zu erwarten, allein Gott hat ihn auferweckt v. 24 und schon David weissagt *οὐκ ἐγκαταλείψεις*. In solchem Sinne hat Petrus gesprochen. Nicht das bildet eine Differenz zwischen ihm und den Uebrigen, dass seine Seele zum Hades descendirte,

worin er vielmehr mit den Uebrigen gleiches Schicksal getheilt hat, sondern das andere, dass er im Hades nicht *belassen* wurde wie sie.

Wider dieses Resultat legt v. 24 keine Instanz ein. Die Lesart schwankt zwischen *λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου* und *τοῦ ᾅδου*. Für die letztere entscheiden sich als für die schwierigere unter Anderen Bengel, Steiger (zu 1 Petr. p. 361.), während sie die äusserlich weniger beglaubigte ist. Mag es damit stehen wie es will, für den Sinn entsteht keine bedeutsame Differenz. Denn auch angenommen, der ursprüngliche Text habe *τοῦ ᾅδου* gelautet, so laufen die Worte doch nur erläuternd neben dem *ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησε* einher. Die Auferstehung wird als Rückkehr ins Leben gefasst (*Ἰησοῦν.... ἀνείλατε* v. 23), als die, vermöge innerer Nothwendigkeit und immanenter Lebensfülle erfolgte *Lösung der Bande*, mit welcher der Tod *oder* die Unterwelt, der Todten Ort Jesum hielt. Zum wenigsten liegt kein neues Moment für den Descensus in der Stelle, das uns nicht v. 27 und 31 ebenfalls geboten wäre, und auf Cumulation der Aussagen für die einfache Thatsache desselben gehen wir nicht aus.

Somit würde Petrus Act. II *nur die populäre Ansicht* vom Zustande der Seele nach dem Tode auf Jesum übertragen. *Jesus wäre in Folge seines wirklich eingetretenen Todes kraft des für jeden Menschen gültigen Gesetzes dem Sammelorte aller Seelen, sei es nun dass man diesen ins Inwendige der Erde oder andershin locirt habe, verfallen und in demselben erschienen.* Dass aber der Aussage *keinerlei dogmatisches Gewicht* beigemessen sei, erhellt nicht allein aus dem nachgewiesenen Gedankenzusammenhang, sondern ebenso aus manchen andern Stellen z. B. Act. 13, 34 ff., wo ebenfalls aus Psalm 16 auf die Auferstehung als einer vorherverkündeten geschlossen wird, aber mit Weglassung des *οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδου*; ferner Act. 13, 29. 30 und ähnlichen, welche alle vom Tode zur Auferstehung fortschreiten, wie hier die Pfingstrede, ohne des in der Mitte liegenden Hingangs zum Hades zu erwähnen. Sollte unsere Stelle gleichwohl dogmatisch benützt werden, so gibt sie nur von der vollkommenen Menschheit Christi Zeugniss, gemäss welcher er auch dem Hades verfiel, während es dahin gestellt bleiben müsste, ob die volksthümliche Aeusserung und Vorstellung vom Hades volle Wahrheit beanspruche [1]).

[1]) Aus den Acten citirt man übrigens auch noch 13, 35—37 für den Des-

Während Act. II. wirklich die Annahme eines Aufenthalts Christi im Hades in sich schliesst, aber erst noch von dem Standpunkte einer mehr volksthümlichen Anschauungsweise aus, gewinnen wir nun in *Luc.* 23, 43 für unsere Frage ein affirmirendes Zeugniss von noch mehr Belang. Jesus spricht nämlich dort zum mitgekreuzigten Schächer: *ἀμὴν λέγω σοι, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ.* Auf den Seelenzustand des Schächers und auf seine innere Disposition für Annahme der Gnade Gottes in Christo dürfen wir uns nicht einlassen. Ohnehin ist so viel klar und zugestanden, dass diesem im Angesichte seines Todes sich an Jesum wendenden Uebelthäter nicht der volle, in den Himmel verlegte Genuss der Seligkeit zugesprochen werden konnte. Joh. 17, 24. [1]) Unter *παράδεισος*, — die genaue Explikation dieser Vorstellung folgt unten —, können wir daher nur denjenigen Theil des Todtenreiches begreifen, welcher bis zur Auferstehung für die Aufnahme der Seelen der Frommen bestimmt ist, den zwischenzuständlichen Freudenort in seiner idealen Anmuthigkeit. In sofern würde Jesus dem Mitgekreuzigten auf seine Bitte die Zusicherung geben, er solle sich heute d. i. unmittelbar nach überstandenem Tode *mit ihm* in demjenigen Theile des Todtenreiches finden, welcher die Region relativer Seligkeit bildet, konnte übrigens bei den damals über das Jenseits cursirenden Vorstellungen vom Schächer auch nicht anders verstanden werden. Hieraus erhellt, dass, wie diess mehrere der neuern Commentatoren anerkennen [2]), *Jesus selbst seinen Hingang in die gemeinsame Räumlichkeit der Todten vorausgesehen habe*, und es scheint somit, dass man sich für die Anwesenheit Christi im Hades auf einen seiner eigenen Aussprüche berufen könne. Denn das begründet natürlich auch keinen Un-

census. Alle exeget. Kunststücke, zu diesem Behufe in Anwendung gebracht, sind jedoch unvermögend, die Zustimmung zu erschleichen. Etwas mehr als Jesus habe die Verwesung nicht geschaut, entnimmt Paulus der Psalmstelle nicht. Und wenn es von David steht, *προςετέθη πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ* und diese Formel den Hingang zum Hades in sich fasst, so gilt diess ausgesprochener Massen von *David*, ohne dass man dadurch zur nicht gezogenen Consequenz ermächtigt wäre, dass diess Paulus auch auf Jesum ausgedehnt wissen wolle. Das Silentium des Apostels soll freilich nicht wider, aber eben so wenig für den Descensus geltend gemacht werden.

[1]) August. ad Dardan. ep. 187 (cf. Erasm. 57.); cf. auch Lightfoot, opp. omn. II. 564.

[2]) Vgl. De Wette, Ev. Luc. u. Marc, Leipz. 1836. p. 116. Olshausen, II. 490.

terschied, wenn unserm Evangelium gemäss Jesus zu den relativ Seligen, dagegen nach 1 Petr. zu den in Ungehorsam geschiedenen Seelen descendirt. Ueber den beiden vorstellungsmässigen Dimensionen steht als ihre Einheit der Hades, so dass die beiderseitigen Aussagen in der allgemeinern einer *κατάβασις εἰς ᾅδου* zusammentreffen würden.

Bevor wir indess auf Luc. 23, 43 Gewicht legen, werden wir uns der Stelle erst noch zu versichern haben. Es frägt sich bekanntlich, ob wir an der hergehörigen Relation des Lucas ein geschichtliches Faktum oder einen Mythus zu erkennen haben. Im letztern Falle hätten wir von der Zusicherung v. 24 als einem Ausspruche Jesu zu abstrahiren und für ihren Inhalt wie für ihre Einkleidung den Faktor im Umfange der urchristlichen Ideen zu suchen. Dürfen wir umgekehrt die historische Zuverlässigkeit der Erzählung behaupten, so bleibt zum wenigsten noch die Bestimmung des didaktischen Werthes der Aussage zurück. Strauss folgert aus dem traditionellen Charakter der evangelischen Relation über die Leidensgenossen Jesu, wonach sie durch Johannes als ganz *stumme* Personen (19, 18), durch Matthäus (27, 44) und Marcus (15, 32) *beide* als Lästerer eingeführt werden, während bei Lucas nur der Eine schmäht, der Andere diesen zurechtweist und sich vertrauend in Jesu Arme wirft, ihre historische Unzuverlässigkeit [1]): die Widersprüche der Evangelisten seien unausgleichbar, die Anerkennung des Messias im *sterbenden* Jesus durchaus unmöglich [2]). Etwas anderes als Jesus habe zwei Leidensgenossen gehabt, lasse sich daher nicht festhalten, das Weitere gehöre der Sage an.

Gewiss hat die Theorie der Sagenformation an diesem Stücke der evangelischen Ueberlieferung einen besonders günstigen Anhaltspunkt. Dennoch erheben sich gewichtige Bedenken gegen seine Einreihung in die Kategorie der Mythen. Denn, dass Johannes die Missethäter für stumme Personen ausgebe, ist für's erste eine willkührliche Angabe. Johannes berichtet nur den einfachen Thatbestand, ausser Jesu seien zwei Andere gekreuzigt worden; er bezeugt weder ihr Schweigen, noch dass sie irgend was mit Jesu verhandelt haben. Seine Relation begründet daher

1) Leben Jesu, II. p. 539 ff. 2te Aufl.

2) cf. dazu Evang. infant. 23.

so wenig einen Widerspruch gegen die Synoptiker, dass sie vielmehr für ihre Ausführung durchaus Raum lässt. Sodann die Synoptiker selbst betreffend, so lässt sich allerdings der Wortlaut bei Matthäus und Marcus, wonach die Mitgekreuzigten gegen Jesum schmähend auftreten, doch so, dass der Umstand, es sei von *beiden* geschehen, nicht premirt wird, mit dem Wortlaute bei Lucas nicht in Einklang bringen Allein damit bleibt der schlechthinige Widerspruch der doppelten Relation doch noch unerwiesen, da sich bei der Kürze und Mangelhaftigkeit des doppelten Berichtes noch mehr als eine Weise der Vereinbarkeit beider Angaben denken lässt [1]). Angenommen indess, Lucas widerstreite den zwei Andern unbedingt; immer behält seine Darstellung ein so eigenthümliches, originelles Gepräge, dass wir mit Fug den Matthäus und Marcus neben ihm als weniger Berechtigte in den Hintergrund stellen dürfen. Ohnehin enthält die Darstellung der Leidensgeschichte durch Lucas der Momente mehrere, welche die Vermuthung, er habe zu ihrer Conception einen zuverlässigen Augenzeugen zur Hand gehabt, nahe genug legen [2]). Und wie überraschend diese Scene mitten in dem schaurigen Gemälde! Wo ist die kühne schöpferische Phantasie, die einen so völlig unerwarteten Zug hervorbringt? wo liegt die sollicitirende Veranlassung, den Einen der Lästernden auf Einen Schlag in einen zutrauensvollen Verehrer Jesu umzubilden, abgesehen davon, dass die psychologische Möglichkeit dieses Vorgangs nicht in Abrede gestellt werden kann? Selbst der Bemerkung, der Schächer habe Jesum nicht für den Messias ansehen können, lässt sich unschwer begegnen. Hienach werden wir die für die Erklärung von v. 39-43 angenommene Mythenbildung als unerwiesen betrachten, und dürfen den Ausspruch *σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ* wohl noch als authentische Worte Jesu behandeln.

In wie weit sollen wir nun dem Ausspruche *didaktischen* Werth zuerkennen? Die Absicht, etwas Lehrhaftes über den Zustand nach dem Tode, besonders über seinen eigenen Zustand zu geben, lag offenbar im gegebenen Augenblicke dem Herrn ferne.

[1]) Bengel, Gnomon zu Matth. 27, 44. Nec desunt exempla hominum, qui inter dira et lenta supplicia et blasphemi fuerant et conversi sunt. — Neander, Leben Jesu, p. 696. 3te Aufl.

[2]) Vgl. Schleiermacher, über die Schriften des Lucas 287 ff; Strauss, a. a. O. 531.

Das eigene Loos deutet er nur vorübergehend und nur insofern an, als er es mit dem Loose des Schächers in eine Verbindung bringt, und seine Antwort auf die an ihn gerichtete Bitte kann nicht als eine Lehre, sondern nur als *trostreiche Zusicherung* bezeichnet werden. Wenn daher die Behauptung, nach unserer Stelle sei der Descensus Christi *Lehre des Herrn selbst*, zu weit geht; so darf doch andererseits *auch nicht jeder didaktische Werth derselben negirt werden.* Denn es steht uns kein Recht zu, den Ausspruch Jesu seiner Bestimmtheit zu berauben und als dessen Inhalt nur die allgemeine Erklärung einer erquiklichen frohen Fortdauer nach dem Tode zu setzen, so dass also an die Stelle dieser zufällig gebrauchten Worte ohne Beeinträchtigung der beabsichtigten Tröstung auch ganz andere von ungefähr gleichem Gehalte hätten treten können. Wir haben überall Jesu Worte in ihrem vollen Werthe gelten zu lassen, sie nach Befinden und Dünken weder einzuschränken noch zu erweitern. Warum lässt denn Jesus der Bitte: *μνήσθητί μου, κύριε, ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου,* nicht die einfache Bejahung folgen, was doch, zumal am Kreuze, wo ohnehin seine bedeutsamen Worte spärlich fliessen, dann das Einfachste gewesen wäre? Warum hat er gut gefunden, statt der ihm durch den Bittenden gleichsam in den Mund gelegten Worte für seine Antwort *andere* zu wählen? Es ist eine in den Evangelien nicht ungewöhnliche Erscheinung, dass Jesus sich auf die ihm kundgegebene Vorstellung Derer, die mit ihm reden, nicht weiter einlässt, sondern ihr unmittelbar den eigenen Gedanken zur Seite stellt. Mehrentheils trägt in diesen Fällen seine Erwiederung einen irgend wie berichtigenden Charakter, worauf wir auch für unsere Stelle aufmerksam machen möchten. Für vollkommen unzulässig erachten wir die Erklärung der Worte durch Annahme einer Accomodation Jesu an die jüdischen Zeitvorstellungen und ihre Verflachung durch Anwendung dieses Manövers. Wider die Accomodationshypothese streitet hier wie überall das ganze von den Evangelien gezeichnete Charakterbild Jesu, so dass wir, so lange der Begriff «Hades» nicht der Nebelwelt der leeren Vorstellungen anheimgegeben werden muss, sie nicht zu Hülfe rufen dürfen. Folglich bleibt kein anderer Ausweg, als an dem grammatisch-historischen Sinne der Worte festzuhalten, und wird gleich von Jesu nicht *gelehrt*, dass er im Hades sein werde, so enthält die Zusicherung zum wenigsten die *bestimmte*

Erwartung Jesu von seinem Hingange zum Reiche der Todten. In dieser Beziehung ist Luc. 23, 43 von nicht geringem Belange in der Frage nach der Anwesenheit Christi im Hades: *Es sagt Jesus, er werde heute, also unmittelbar nach seinem Tode doch wohl, im Hades, näher in der Region der relativ Seligen sein* [1]).

Hier müssen wir einen Augenblick stille stehen, um uns des Gewinns der bis jetzt durchgesehenen Stellen zu versichern. Aus Röm. X. wurde uns deutlich, wie nahe es lag, den gestorbenen und auferstandenen Christus intermediär dem Hades verfallen sich vorzustellen. Joh. XX. konnte keine Garantie darbieten. Dagegen mussten wir die Annahme einer stattgehabten Anwesenheit Christi im Hades der Stelle Act. II. 27, 31 zu Grunde legen, freilich in der Weise, dass sie sich als eine Ausdehnung der populären Vorstellung vom Zustande der Seele nach dem Tode auf die Person Jesu verrieth. Endlich fanden wir zuerst in Luc. 23, 43 einen positiven Anhaltspunkt für die Erledigung unserer Frage und erhielten aus Jesu Mund in Form der vorhersagenden Ankündigung die Erklärung, er werde unmittelbar nach seinem Tode im Hades und zwar im Paradiese sein. Wenn sich nun in diesen Stellen keine didaktische Tendenz an den Tag legt, wie denn eine solche durchaus nicht zu erwarten steht, so setzt doch die Verbindung von Luc. 23 und Act. II ausser Zweifel, dass *die Vorstellung von einer Anwesenheit Christi im Hades neutestamentlichen Boden habe und als Ansicht biblischer Autoritäten ausgegeben werden dürfe und müsse.* Zur Bestätigung wie festern Begründung dieses Resultates könnten wir gleich hier den allbekannten Passus 1 Petr. III beiziehen, welcher namentlich in den Worten: *τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευ-*

1) Man wird nicht erwarten, dass wir uns im vorliegenden Abschnitte auf Erörterungen über den Ausdruck ὤφθη ἀγγέλοις I. Tim. III, 16 einlassen. Denn zu einiger Sicherheit über die, diesen Worten unterliegende Vorstellung würden wir doch nicht gelangen. Schleiermacher scheint sich zu der Ansicht, es sei dabei an die Erscheinung Christi unter den Aposteln zu denken, hinzuneigen. Calvin denkt bei dem ὤφθη mehr nur an die Kundwerdung der Erlösung auf Erden unter den Engeln, nicht an eine persönliche Apparition, so dass der Sinn mit 1 Petr. 1, 12 ziemlich auf dasselbe hinausliefe. Bengel lässt das ὤφθη ἀγγέλοις und zwar bonis vel etiam malis, *maxime* post resurrectionem vor sich gehen. Wollte man, wie von den Vätern allerdings geschehen, die Stelle für die Höllenfahrt ausbeuten, dann müsste zum wenigsten auch diess erwiesen sein, dass die ἄγγελοι den Hades zu ihrem Aufenthaltsorte haben.

ϑεὶς ἐκήρυξεν eine sehr entschiedene Bejahung unserer Frage liefert. Weil wir ihn jedoch besser unter den Gesichtspunkt des Wirkens Christi bringen, so lassen wir es bei seiner einfachen Anführung bewenden.

II.

Vereinzelte Bestimmungen über den Modus des Vorgangs.

Die affirmative Beantwortung unserer ersten Frage legt uns das Eingehen auf eine zweite auf. Bisher war nämlich nur von einer Präsenz Christi im Hades die Rede, nur das *Dass* hat uns beschäftigt; dagegen fehlt alle Vermittlung und genauere Fixirung derselben, Alles zum *Wie* Gehörige. *Ob also das Neue Testament irgend Winke und weitere Bestimmungen über den Modus des Vorgangs und sodann über seine christologische Bedeutung aufzuweisen habe?* Es lässt sich von vorn herein vermuthen, dass wir so ziemlich mit Nein werden antworten können, auch reducirt sich wirklich das Herbezügliche auf ganz Weniges.

Nach Luc. 23 soll der zwischenzuständliche Aufenthalt sogleich dem Tode folgen Auch Petrus erwähnt seiner sowohl in der Pfingstrede als in seinem ersten Briefe an Stellen, wo er vom Leiden und Tode den Ausgang nimmt und der Auferstehung zustrebt. Somit fällt der Aufenthalt im Hades *seiner Zeit nach* zwischen den Moment des erfolgten Todes am Kreuze und den der Auferstehung am dritten Tage in die Mitte; Tod und Auferstehung sind die beiden Pole, zwischen welchen er seinen Ort hat. Sodann erscheint Christus im Hades als *abgeschiedene Seele*, als *πνεῦμα,* getrennt vom Erden-Leibe. Schon das Begräbniss des entseelten Körpers weist hierauf; deutlicher unterscheidet Act. II, 31 sein Fleisch, das die Verwesung nicht schaut, und ihn selbst, d. i. dort, die seine Persönlichkeit constituirende Wesenheit, seine Seele, welche nicht in der Unterwelt zurückgelassen wird, aber um nicht zurückgelassen werden zu können, in ihr gewesen sein muss. Und ohne Umschweif sagt es 1 Petr. III, 18 f., *ϑανατωϑεὶς μεν σαρκὶ, ζωοποιηϑεὶς δὲ πνεύματι,* habe er, also als *Geist*, den Geistern gepredigt. Endlich wird der Akt der Versetzung aus der Räumlichkeit der Erde in die unterweltliche Sphäre des Daseins durch das vorstellungsmässige *πορεύεσϑαι* be-

zeichnet, welches wir ebenfalls noch vorgreiflich 1 Petr. III. entheben. Die Anwesenheit Christi im Hades wird durch ein Sich-hin-begeben, durch einen *Hingang* aus seinem bisherigen in seinen nunmehrigen Aufenthaltsort vermittelt.

Gänzliches Schweigen herrscht im Neuen Testament über die christologische Seite des Hingangs Jesu oder über die Bedeutung, welcher ihm für die Person Christi selbst zukomme. Nur so viel lässt sich, besonders nach Act. II behaupten, dass Christus, da wo er als descendirend dargestellt wird, durchaus als *Mensch* betrachtet ist. Als Mensch verfällt er eben dem allgemein menschlichen Schicksale. Insofern würde eine sichere Ermittlung des Schicksals der Menschen nach ihrem Tode, eine Darlegung ihres Hingangs zum Hades, ihrer Existenzweise und der Bedeutung ihres dortigen Aufenthalts für ihre Person, — Alles nach den im Neuen Testamente gezogenen Grundlinien — auch auf Jesum eine Anwendung leiden. Allein, da das Neue Testament nirgends die daherigen Consequenzen selbst zieht, so haben wir sie auch der biblischen Lehre von seinem Hingange nicht einzuverleiben.

III.

Das Geschäft Christi im Hades.

Die Erscheinung Christi ist durch und durch That, Vollzug des Erlösungswerkes der Welt. Der erlösenden Thätigkeit kann er sich in keinem Momente entäussern, da sie die nothwendige Aeusserung seines Wesens bildet, — also auch im Hades kaum. So entsteht die weitere Frage nach der *biblischen Lehre über das Geschäft Christi im Hades.* — Dieser Abschnitt tritt an die Stelle des von Andern über den *Zweck* des Descensus Beigebrachten. Nach unserer Anschauung vom Verhältniss der Person des Erlösers zu seinem Werke kann nämlich von einem Zwecke hier streng genommen so wenig die Rede sein, als von einer Beplanung Jesu zur Ausführung der Erlösung überhaupt. Nicht diese oder jene Absicht trieb ihn zum Hades, vielmehr *hatte* er nach dem für Alle gültigen Gesetze als *Mensch* in demselben zu erscheinen und *konnte* sich auch da nur erweisen als der, der er ist, als der *Gott*-Mensch. Sollte nun das Neue Testament von keinerlei Bethätigung des Herrn in der Unterwelt wissen, dann käme der Hindeutung auf

seinen dortigen Aufenthalt keine weitere Dignität als die einer sehr untergeordneten Notiz zu. Aber dem ist nicht so und wir kommen jetzt auf die beiden petrinischen Stellen 1 Petr. III. 18-20 und IV, 6 zu reden. In Berücksichtigung ihrer Wichtigkeit für unsern Gegenstand und des Interesses, das sie bieten, wird man uns entschuldigen, wenn wir zur Sicherstellung ihres Verständnisses etwas weiter ausholen.

In Angemessenheit zu den Verhältnissen der Gemeinden hat Petrus seinem Briefe den Zweck gestellt, seine Leser in dem ihnen verkündeten Glauben zu befestigen, sie zu einem, dem Glauben correspondirenden Lebenswandel zu ermuntern und sie *vom Standpunkte des Christenthums aus wider die Verfolgungen der Heiden zu waffnen.* Indem sich der Verfasser von der Sache beherrschen, sich dafür ohne weitere als die durch die Umstände bedingte Ordnung von einem Objekte zum andern leiten lässt, bewegt sich sein Brief bis II, 10 ziemlich im Allgemeinen. Nach einer begeisterten Schilderung der Christen-Seligkeit in diesem Leben I, 3-12, folgt eine darauf basirte Ermahnung zur Heiligung überhaupt. Dann tritt mit II, 11 bereits die Beziehung auf die in den Gemeinden beginnende Verfolgung hervor, von wo an sie bis IV, 19 die entschieden prädominirende Rücksicht bleibt. Es soll jenen Verfolgungen *vor Allem* durch christliches Verhalten in denjenigen Lebensverhältnissen, die eine Berührung der Heiden und Christen unvermeidlich herbeiführen (II, 11 — III, 7), und durch Uebung der sanften Tugenden (III, 8-12) begegnet werden. Denn III, 13: *τίς ὁ κακώσων ὑμᾶς, ἐὰν τοῦ ἀγαθοῦ μιμηταὶ γένησθε.* Bleibt indess immerhin ein derartiges *christliches Verhalten* auf den verschiedenen Gebieten des Lebens das sicherste Mittel, auch um die Angriffe der Heiden zum Schweigen zu bringen, so sichert dasselbe nie absolut. *Auf den Fall also, dass es nicht zum Ziele führen sollte, will der Apostel seine Leser noch weiter wider die Verfolgungen ausrüsten,* indem er ihnen ebenso sehr Ermunterung zur geduldigen Uebernahme derselben als Trost auf die Tage der Bedrängniss bietet, III, 14 sqq. In dieser Absicht ruft er ihnen zu 1) *ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι,* 2) *κρεῖττον ἀγαθοποιοῦντας, εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, πάσχειν ἢ κακοποιοῦντας* v. 17. Endlich reiht sich ihm hieran noch ein letzter Grund, welcher nicht allein ein ermunterndes und tröstendes Moment enthält, sondern der sich überdem als ein zu einem standhaften

Tragen der mit einem geheiligten Christenwandel verbundenen Leiden *verpflichtender* herausstellt. Dieser Grund ist das *Leiden Christi*, von welchem schon II, 21 f. im selbigen Interesse ein ganz ähnlicher, ächt christlicher Gebrauch gemacht worden war. In zweifacher Hinsicht nämlich erweist sich das Leiden Christi verpflichtend: *a)* sofern es die Thatsache der Erlösung begründet, I, 18; II, 24, und Christus durch die erwirkte Erlösung seine Bekenner zu seinem Eigenthume gemacht hat (*ἵνα ἡμᾶς προςαγάγῃ τῷ θεῷ*); *b)* sofern er auch als der *Leidende* für seine Bekenner, denen jenes Eigenthumsverhältniss zum Bewusstsein gekommen ist, als unabweisliches Vorbild dasteht (II, 21). Durch Christum haben sie das Heil: durch ihn und dasjenige was er gethan, ist somit auch ihr ganzes Leben bestimmt, sein Vorbild also für den kraft seines Werkes Wiedergebornen verpflichtend, ja nöthigend.

Beide aus dem Leiden Christi resultirenden Verpflichtungsgründe schweben nun dem Apostel in dem Abschnitte III, 18 — IV, 6 zum obigen Zwecke vor, aber so, dass sie nicht scharf auseinander gehalten werden; vielmehr gehen sie überall so sehr in einander über, dass v. 18-22 nur mehr die dogmatische, IV, 1-6 mehr die ethische Seite vorwaltet, wie Steiger diess sehr richtig bemerkt.

Das Resultat der Entwicklung des Gedankenganges in unserm Briefe bis auf die Stelle herunter, welche Gegenstand unserer Untersuchung ist, III, 18-20, wäre also, dass in dem vorliegenden Abschnitte Petrus bei seinen Lesern auf die geduldige Uebernahme der ihnen aufs Fernere drohenden Leiden noch durch ein verpflichtendes, dem Leiden Christi enthobenes Motiv hinarbeiten wolle. — Gleich v. 18 enthält den Hauptgedanken des Apostels: Traget mit Geduld die über euch verhängten Leiden, *ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθε, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ἡμᾶς προςαγάγῃ τῷ θεῷ, θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι.* Darin liegt 1) Christus litt: habt ihr nun euer Leben an das seine geknüpft und kommen Leiden auch über euch, dann widerfährt euch nur, was ihm wiederfahren ist. 2) Er litt unschuldig, als *δίκαιος;* seid ihr gleichfalls Unschuldige und brechen für euch dennoch die Tage des Leidens herein, seid ihr bestimmt als *ἀγαθοποιοῦντες* zu leiden, so theilet ihr auch darin mit Christo das nämliche Loos. 3) Christus litt einmal: dem Leiden ist Ziel und Ende gesetzt, im Tode des Fleisches hat es seine Endschaft er-

reicht; auch eurem Leiden kommt nur endliche Dauer zu. Wie daher Christus einmal litt, so dürft ihr auch euer Leiden gewissermassen als ein einmaliges betrachten, das bestanden, nicht wiederkehrt [1]. 4) Christus, getödtet dem Fleische nach, ward lebendig erhalten dem Geiste nach [2]; er litt bis zum Tod am Fleische bei lebendigem, im Tode des Fleisches erst recht befreitem Geiste, *so dass er, v. 19 sqq., sogar auch nach seinem Tode die ihm eigenthümliche Wirksamkeit fortsetzte.* Seid getrost darum! solltet auch ihr auf den Stufen des Leidens bis zu dessen äusserstem Höhepunkte hinangeführt werden, sollte der Tod eurer warten, ihr, die ihr mit Christo gelebt habt, lebet wie er im Tode selbst und über denselben hinaus. — Damit hätte nun Petrus sein Schlussmotiv vorgelegt; es hätte, ohne dass darunter sein Zweck weniger vollständig erreicht worden wäre, in seiner Macht gestanden, in logisch richtiger Gedankenentwicklung den eingeschlagenen Weg sofort weiter zu verfolgen, um dem Schlusse seiner Auseinandersetzung zuzueilen. Diess geschieht jedoch nicht: Petrus lässt vielmehr seinen unmittelbaren Zweck momentan in den Hintergrund treten, und *wird durch die in v. 18 angeregten Gedanken zu einer* — wenn der Ausdruck nicht zu stark ist — *kurzen Digression verleitet, v. 19. 20., auf welchem Gange er denjenigen Ausspruch thut, der den kirchlichen Lehrsatz von der Höllenfahrt Christi hauptsächlich begründet.* Sogleich aber lenkt er wieder ein, und schon in dem *ὀλίγαι τοῦτ᾽ ἔστιν ὀκτὼ ψυχαὶ* klingt die Absicht, zu trösten wie zu ermuntern, aufs Neue durch, die sich in den zwei letzten Versen des Capitels steigend geltend macht. An das Wasser der Fluth reiht sich das Wasser der Taufe und deren Ermuthigung, an sie die Auferstehung Christi, seine Versetzung zur Rechten Gottes sammt der damit verbundenen Macht, worauf uns einzulassen ausser dem Kreise unserer Aufgabe liegt, so dass wir jetzt

[1]) Dass ausserdem das *ἅπαξ* der Ermahnung, auch wir sollen mit Einem Male der Sünde absterben, ein besonderes Gewicht gebe, können wir nicht mit Steiger pag. 341 finden.

[2]) De Wette deutet *ζωοποιηθεὶς* von der Auferweckung, was dem Contexte widerspricht. Auf die Auferstehung kommt der Verf. erst v. 21. Wie passte überdem *πνεύματι* dazu, der auferweckt wurde »dem Geiste nach?« Gibt es denn auch eine Auferweckung des Geistes? Desshalb können wir auch *ζωοποιεῖσθαι* nicht erklären durch »lebendig gemacht werden«, sondern müssen es durch »am Leben erhalten« geben, analog mit הַחְיָה, das ebenfalls beide Bedeutungen hat.

die Erklärung der Stelle v. 19 u. 20 versuchen: *θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι, ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασί ποτε, ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία, ἐν ἡμέραις Νῶε, κατασκευαζομένης κιβωτοῦ, εἰς ἣν ὀλίγαι τοῦτ᾿ ἔστιν ὀκτὼ ψυχαὶ διεσώθησαν δι᾿ ὕδατος.*

Wie der Schluss, so die Spitze des in v. 19 enthaltenen Arguments bilden die Worte *ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι*, lebendig erhalten nach der Bestimmtheit des ihm eigenthümlichen Geistes, des Geistes, wie er dem, seiner *σάρξ* nach getödteten Jesus von Nazareth im Unterschiede von allen Uebrigen zukam[1]). Zunächst wird *ζωοποιηθεὶς belegt* durch Hinweisung auf die im Tode nicht erloschene Wirksamkeit Christi. Wie so? *ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ* u. s. w.

Ueber das Subjekt des v. 19 kann unmöglich ein Zweifel obwalten. Es ist das Subjekt der ganzen Periode, *Χριστός*, ohne allen Zusatz, ohne irgend welche Andeutung, dass er nur der Potenz, nur seiner lebenskräftigen Energie nach Subjekt sei, so dass er das von ihm als Subjekt Prädicirte etwa durch vermittelnde Organe hätte zur Ausführung bringen lassen, — sondern ganz allein Christus. Von ihm wird nun gesagt: *ἐκήρυξεν*, welches Wort in den meisten Fällen *τὸ ἐυαγγέλιον* (Marc. 13, 10), *τὸ ἐυαγγέλιον τῆς βασιλείας* (Matth. 4, 23), dann auch *τὸ ἐυαγγέλιον τοῦ θεοῦ* (1 Thess. 2, 9), *τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* (Act. 20, 25) oder *Χριστόν* (1 Cor. 1, 23) oder *τὸν λόγον* (2 Tim. 4, 2) oder *τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως* (Röm. 10, 8) zu seinem Objekte hat. Ueberall, wo nicht ausdrücklich das Gegentheil angezeigt wird, wie Gal. 5, 11, Act. 15, 21, oder wo der Zusammenhang schon für sich ihm eine allgemeinere Bedeutung zuweist, wie Apoc. 5, 2; — überall wo *κηρύσσειν*, wie an unserer Stelle, ohne beigegebenes Objekt steht: da wird es von der *Verkündigung des Evangeliums*, der Gnade Gottes in Christo gebraucht. Marc. 1, 38; 3, 14; 16, 20; Luc. 4, 44 u. a. Somit darf es ohne Willkür auch hier, wo es zumal noch durch den parallelen Ausdruck *ἐυαγγελίζεσθαι* 4, 6 erläutert wird, in keiner andern Bedeutung genommen werden, so dass vom Subjekte Christus vorläufig behauptet wäre: *er habe verkündet*

[1]) Wir ziehen es vor, uns in dieser Weise auszudrücken, statt einfach zu sagen, dass *πνεῦμα* hier von dem menschlichen Geiste Christi zu verstehen sei. cf. Joh. 11, 33; bes. Luc. 23, 46 und J. F. Flatt, opuscc. academ. 1826. p. 78 sqq. Hoffmann, Weissag. und Erfüllung II. 10. 1844.

τὸ εὐαγγέλιον, τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, kurz, das Evangelium von der Gnade Gottes in ihm, als dem Erlöser.

Für *ἐν ᾧ* sodann bieten sich scheinbar zwei Auffassungen. Einmal — und das ist die allgemein herrschende, von Steiger, Schaff, König, De Wette recipirte — wird *ᾧ* als Relativ angesehen, in welchem Falle es auf das voranstehende *πνεύματι* bezogen werden müsste. Es bezeichnete somit den Zustand (Wahl, II, 502), besser die äussere Form, die Einkleidung, die Gestalt gleichsam, in der Christus wirksam auftritt: «*in welchem,* nämlich in seinem bestimmten, im Tode des Leibes lebendig erhaltenen Geiste.» — Allein wozu auf aller Welt die immerhin etwas wunderliche Angabe, in seinem Geiste habe er gepredigt? in seiner *σάρξ,* nach welcher er ein *θανατωθεὶς* war, kann es doch wahrlich nicht geschehen sein, so dass es sich ganz von selbst versteht, er habe es als vom Körper geschiedener Geist gethan. Und wie lax wären v. 19 u. 20 an das Vorige gehängt! Mehr als den Werth einer zufälligen Notiz, welche wir mit der Formel: wozu noch bemerkt werden kann, dass er — umschreiben würden, könnten dann die beiden Verse nicht beanspruchen. Hiemit werden wir besser thun, diese Auffassung fallen zu lassen und uns nach einer andern umzusehen. Wir sagten oben, v. 19 u. 20 wolle der Apostel den *Beleg* für die Lebendigerhaltung des Geistes Christi im Tode des Körpers beibringen. Die Behauptung haben wir mit Rücksicht auf *ἐν ᾧ* hingestellt. Es steht nämlich, wie diess Winer ausführt[1]), auch von dem äussern Anlasse, daher zuweilen vom Grunde, so dass dann *ἐν ᾧ* öfters wie eine Conjunktion, in der Bedeutung von *darum, weil* gebraucht wird. Cf. Röm. 8, 3 und dazu Fritzsche, Hebr. 2, 18; 6, 17 (?), besonders aber in unserm Briefe 1, 6, eine vollkommene Parallele für unsere Stelle, dann 2, 12; 3, 16; 4, 4 d. h. *alle* Stellen, in denen es vorkommt. Dieselbe, bei Petrus constante Bedeutung vindiciren wir nun dem *ἐν ᾧ* auch für v. 19, wodurch wir eine Verhältnissbestimmung unserer Angabe zum vorliegenden Gedankengange überhaupt erhalten. Ist es doch dem Apostel nicht um eine Auseinandersetzung des Verhaltens Christi gegenüber den Verstorbenen zu thun; vielmehr beabsichtigt er die Befestigung der Lebenden in der *ὑπομονή* durch

[1]) Gramm. 5te Aufl. 1844. pag 463; vgl. damit die frühern Aufl., so die 3te, p. 331.

Vorhaltung des an Christo Geschehenen. Christus, wiewohl getödtet, ward er lebendig erhalten dem Geiste nach, «*desshalb* oder *dabei* er nämlich predigte», d. i. für welche Lebendigerhaltung der beste Beweis ist, dass er. Mit dieser Erklärung treten wir der des Oekumen und Theophylakt näher als irgend Jemand unter den Neuern. *Καὶ* fassen wir dann epexegetisch.

Christus verkündete das Evangelium *τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι, ἀπειθήσασί ποτε*. Diess wären die Objekte der Verkündigung. Wer aber sind die *πνεύματα*? Gewiss nicht «lebende Menschen», welche nie so genannt und gleich v. 20 im deutlichen Unterschiede zu den in Rede stehenden *πνεύμασι* durch *ψύχαι* bezeichnet werden. Abgesehen davon, dass durch diese Annahme die Stellung unserer Aussage durchaus unbegreiflich gemacht, auch im Gedankenfortschritte des Ganzen von keiner Bedeutung sein würde, wird sie durch die chronologische Bestimmtheit des *ἀπειθήσασί ποτε* entschieden verboten. Ebensowenig lässt sich *πνεύματα* von «bösen Engeln oder Geistern», *δαιμόνια*, verstehen. Der Sprachgebrauch würde es freilich gestatten, (Matth. 8, 16; 12, 45; Luc. 10, 20), jene im Zusatze *ἀπειθήσασί ποτε κ. τ. λ.* folgende Bestimmung dagegen nimmermehr. Demnach bleibt nur übrig, dabei an die Seelen *der Verstorbenen*, *der Abgeschiedenen,* manes, zu denken. *Πνεῦμα* heisst der Geist, der seinen Körper verlassen, aber nichts destoweniger noch das Leben hat. Cf. Luc. 24, 37 coll. 39; besonders Hebr. 12, 23 *πνεύματα δικαίων τετελειωμένων* und Apoc. 22, 6 *ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν*.

Christus verkündete den Seelen der Abgeschiedenen, welche sogleich näher dahin bestimmt werden: *ἀπειθήσασί ποτε, ὅτε ἀπεξεδέχετο κ. τ. λ.* Die *πνεύματα* sind *ἀπειθήσαντα*, folglich ohne Widerrede solche, die *ungläubig und ungehorsam gewesen sind.* Von andern, entweder von «Guten» d. i. Gläubigen, oder von «Guten und Bösen» steht überall nichts. Im Folgenden werden sodann sowohl die unter *ἀπειθήσαντα* zu verstehenden Personen, als *πότε* der Zeit nach genauer bestimmt. Denn so viel wird deutlich sein, dass der in *πότε* liegende Begriff der unbestimmten Vergangenheit (irgendwann, einst) seine Beschränkung an dem mit *ὅτε* eingeleiteten Satze erhält, dass demnach *πότε* z. B. von aller Zeit vor Christo zu verstehen, nicht angeht, cf. 3, 5 *πότε - ὡς*. Unbefangen die Stelle angesehen, so spricht der Apostel von den-

jenigen Abgeschiedenen, welche *einstmals* — *als* die Langmuth Gottes geduldig harrte (1 Mos 7, 4?), nämlich (nähere Bestimmung des πότε — ὅτε) in den Tagen Noah's, noch genauer, während der Zeit, da der Kasten zubereitet ward, — *ungläubig und Gott widerstrebend* waren und damals in diesem Zustande verblieben, ohne auf die Zurüstungen des Noah, welche sie zur Umkehr hätten bewegen sollen, zu reflektiren.

Von *diesen πνεύμασι* heisst es bereits v. 19 τοῖς ἐν φυλακῇ, eine Bestimmung, welche wir im Interesse ihres Verständnisses erst jetzt berücksichtigen können. Recurriren wir auf den neutestamentlichen Sprachgebrauch, so gibt «das Wachehalten, die Wache als Handlung» Luc. 2, 8 so wenig als «die Personen der Wache, Wächter» Act. 12, 10 oder «die Zeit der Handlung» Matth. 24, 32. einen erträglichen Sinn. Am häufigsten bezeichnet φυλακή passivisch das Bewachtwerden, dann den Ort, wo diess geschieht, carcer. In diesem Falle behält jedoch das Wort durchgängig seinen eigentlichen Verstand, so dass sich im ganzen Neuen Testament von einer metaphorischen Fassung, gemäss welcher es sich etwa auf die Bande des Fleisches oder der Sünde bezöge, keine Spur findet. An unserer Stelle kann also φυλακή nur den *Gewahrsam* bezeichnen, *in welchem die πνεύματα enthalten sind.* Zur Bestärkung bietet sich uns hier die 2 Petr. 2, 4; Jud. 6, coll. Sap. 17, 17 ausgesprochene Vorstellung. Beide Stellen reden von einem τηρεῖν der gefallenen Engel εἰς κρίσιν, εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας, während welcher Zeit der Bewahrung sie mit Ketten der Finsterniss gefesselt dargestellt werden. Aufbewahrt auf das Endgericht werden sie, weil erst mit ihm die völlige Entscheidung über sie eintritt. Was nun von den gefallenen Engeln, das gilt in gewisser Beziehung auch von den Ungerechten überhaupt, 2 Petr. 2, 9, welche Gott versteht εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν. Der Ausdruck τηρεῖν führt auf dieselbe Vorstellung wie φυλακή. Nun aber haben wir auch den Ausdruck φυλακή Apoc. 18, 2, wo Babel als eine φυλακὴ παντὸς πνεύματος ἀκαθάρτου geschildert wird, und wiederum Apoc. 20, 7, vom Gewahrsame Satans, λυθήσεται ἐκ τῆς φυλακῆς (= ἄβυσσος nach v. 3) αὐτοῦ, aus dem schliesslich εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς καὶ θείου geworfen wird, v. 10. Nach allem dem hätten wir in unserer Stelle unter φυλακή den Gewahrsam für die ungläubig abgeschiedenen Seelen

bis auf die Zeit des Endgerichts zu begreifen. [1]) Ohne die Annahme, es liege hier die Vorstellung von einem Mittelorte zu Grunde, darin die Seelen der Gläubigen und Ungläubigen gesondert behalten werden, kommen wir also nicht durch. Es genüge indess für jetzt die Bemerkung, dass der Ort der Frommen nie mit Ausdrücken, welche auf eine Einengung hindeuten, benannt wird, dass wir demnach bei φυλακή um so gewisser an einen, freilich transitorischen *Strafort* zu denken haben, an die Gehenna oder Hölle. Wenn übrigens dem τοῖς ἐν φυλακῇ in Cod. C und andern κατακεκλεισμένοις beigeschrieben ist, so stossen wir darin auf eine Auffassung, welche mit der unsrigen so ziemlich im Einklange stehen wird.

Es bleibt allein πορευθείς zurück, welches Wort wir den mit unserer Erklärung nicht Einverstandenen um so weniger zu schenken gesinnt sind, als es gerade die rechte Bestimmtheit in unsern Gedanken bringt, so dass alle falschen Erklärungen an ihm zu Schanden werden müssen. Demgemäss legen wir gegen die Behauptung, es stehe pleonastisch, Verwahrung ein. Πορεύεσθαι gehört auch in den Stellen überall zur Vollständigkeit der Erzählung, ubi videtur ommitti potuisse. Wahl. II, 362. Und wenn es dort das körperliche Hingehen, die körperliche Bewegung des Hingangs bezeichnet; so hindert diess nicht, dass es auch vom Hingang der Seele gebraucht werde, wofern derselbe nur eine reale Anwesenheit der Seele in einer für die Vorstellung bestimmten Lokalität zur Folge hat. So findet sich gleich v. 22 das Wort πορεύεσθαι von der Erhebung zum Himmel, wozu noch vgl. Luc. 16, 30; Jesai 38, 10 LXX. Πορευθείς bezeichnet demnach den Akt des Sich-versetzens in die φυλακή, und involvirt die Behauptung einer realen Anwesenheit der Seele Christi daselbst, nicht irgend welcher andern, vermittelt durch einen Hingang. Der Körper Christi ward in's Grab gelegt, die Seele aber kam nicht in's Grab, sondern die Seele nahm zum intermediären Aufenthaltsorte jene φυλακή. Das, nichts Anderes, liegt in dem πορευθείς, dessen Subjekt wie bei ἐκήρυξεν nur Christus ist.

Diese Auffassung ist unter den vielen die einzige, welche eine allseitige Rechtfertigung und Durchführung zulässt. Weiteres Eingehen auf die gegnerischen Deutungen achten wir nicht für

[1]) Vgl. Steiger, z. 1 Petr. pag. 360; de Wette S. 43.

Bedürfniss, da wir sie einerseits als bekannt voraussetzen dürfen [1]), andererseits sich ihre Beseitigung aus der voranstehenden Auseinandersetzung von selbst ergibt. Wir können unsererseits nicht umhin, zu erkennen, der Apostel Petrus sage v. 19 und 20: Christus, getödtet dem Fleische nach, lebendig erhalten an seinem Geiste, sei hingegangen und habe den abgeschiedenen Seelen der in der Sündfluth ungläubig Dahingerafften in dem ihnen zukommenden Gewahrsam, in dem einstweiligen Straforte das Evangelium verkündet [2]). Dem Leibe nach hätte er im Grabe gelegen, in der Energie seiner Seele wäre er in der *φυλακή* erschienen. Ueber den Erfolg der Predigt schweigt Petrus. Ihr Zweck war nicht Verdammniss: Christus erschien den Seelen nicht als Richter, vielmehr als Welterlöser, in welcher Qualität freilich ein richterliches Amt nothwendig mitgesetzt ist.

Unbeantwortet ist jetzt noch die Frage: warum Petr. III, 19. 20. nur an die, in den Tagen Noah's, während des letzten langmüthigen Harrens Gottes, als bereits der Kasten bereitet wurde, noch im Unglauben Verharrenden und darin Umgekommenen die Ankündigung der Gnade Gottes in Christo gelangen lasse, und warum er dieselbe *gerade* auf *diese* beschränke? warum er sie sich nicht auf alle vor Christo ungläubig Verstorbenen ausdehnen lasse? Denn, dass der Wortlaut von v. 19 und 20 *nur* die Erstern hervorhebe, lehrt der Augenschein unwidersprechlich, und wenn gleich die grosse Mehrzahl der Exegeten den Beisatz v. 20 bloss «beispielsweise» statt aller als *ἀπειθήσαντες* Gestorbenen gesetzt erklärt: so liegt diese Behauptung bei der Wunderlichkeit der petrinischen Beschränkung freilich nahe genug, der Erweis ihrer Richtigkeit aber ist weder so leicht noch so sicher, als man anzunehmen geneigt ist. *Ποτὲ* zu dem Ende auf alle Zeiten vor Christo zu beziehen, dann mit *ὅτε* den Satz zu beginnen, der das

[1]) Vgl. Steiger, 1te Petr. p. 347—364. Auch der von Hoffmann, Weissag. und Erfüllung 2te Hälfte. 1844. p. 10 können wir nicht beipflichten, derjenigen von De Wette, kurze Erklärung der Briefe des Petrus, Judas u. Jakobus 1847. S. 42 und 46 ff. nur zum Theil. Das Programm von Winzer 1844 kennen wir bloss aus den Anführungen De Wette's.

[2]) Will man diesen Strafort «Hölle» heissen im gemeinen Verstande des Wortes, so mag diess geschehen, nur dass man davon die Vorstellung ewiger Dauer des Aufenthalts und der Pein fern zu halten hat. Jedenfalls ist diess die einzige Stelle, welche von einer «*Höllen*fahrt» Christi zu reden ein Recht gibt.

Beispiel einführt, heisst gewaltsam eine Kluft zwischen die engverbundenen vv. 19 und 20 statuiren, zu der wir uns nicht entschliessen können, eine Kluft, welche nur die Verlegenheit schaffen konnte. *Πότε* ist relative Zeitbestimmung, welche in der That auf die Vergangenheit im Allgemeinen geht, aber deren näherer Bezug jedesmal aus dem Zusammenhang entnommen werden muss, so dass es dabei nicht sowohl auf die Partikel, als auf ihre im Nexus gegebene Limitation ankömmt. Auch der Umstand, dass im Folgenden das *βάπτισμα* als *ἀντίτυπον* der Sündfluth gefasst wird, v. 21, beweist nicht. Denn wenn gleich die jetzt in der Taufe Geretteten ihr Vorbild an den der Sündfluth Entkommenen haben, so darf man nicht schliessen: weil die Achte Typen der in der Taufe Christo Versiegelten seien, müssen auch umgekehrt die Getauften wieder Typen der Ungetauften überhaupt sein, die Rettung der Ungetauften vorbilden; oder, weil durch das *βάπτισμα* das Leben Christi an *Alle* gebracht werde, und diese «*Alle*» ihren Typus an den Hausgenossen Noah's finden, so habe Petrus alle zu Christo Gebrachten als Typus aller durch die Taufe nicht Geretteten angesehen, d. i. unter den ungläubigen Zeitgenossen Noah's *Alle* vor Christo Gestorbenen mitbegriffen. Der Apostel macht zwar die der Sündfluth Entronnenen zu einem Typus der Getauften; allein davon, dass nun *umgekehrt* auch diese wieder Typus der Früheren seien, sagt er wenigstens kein Wort. Mit weit mehr Fug, und wir erachten mit vollem Rechte, dürfen wir nach dem Contexte sagen: dass das *βάπτισμα*, sc. *ὃ καὶ ἡμᾶς νῦν σώζει*, sein *ἀντίτυπον* an der Sündfluth habe, so fern *δι' ὕδατος ὀλίγαι, τοῦτ' ἔστιν ὀκτὼ ψυχαὶ διεσώθησαν*, und keineswegs insofern als die Uebrigen darin den Tod fanden. An die umgekommenen Zeitgenossen Noah's denkt hier Petrus gar nicht mehr. In v. 20 gibt sich die Wendung in seinem eigenen Gedankengange zu erkennen. Die erste Hälfte gehört noch mit zum Erweise, dass Christus sei *ζωοποιηθεὶς πνεύματι*, dagegen wendet sich Petrus bereits mit der zweiten Hälfte von v. 20 wieder der Absicht des ganzen Abschnitts zu: wie dort Gott Wenige zu retten verstund, so haben auch die Leser, als in der Taufe Gerettete, von den äussern Gefährdungen nichts zu fürchten, wiewohl sie in der übergrossen Masse der sie befeindenden Heiden ebenfalls nur Wenige sind. Die Rücksicht auf die in der Sündfluth Gebliebenen ist gänzlich in den Hintergrund getreten,

und nur mit grosser Willkühr würde man von der, im Verhältniss zu den Heiden faktisch geringen Zahl der Getauften auf alle vor Christo Abgestorbenen zurückgehen. Von dieser Seite aus lässt sich also die durch Petrus angebrachte Beschränkung der Predigt Christi nicht aufheben.

Nun behauptet *Kern*, dass von den Zeitgenossen Noah's nur beispielsweise die Rede sei, ergebe sich auch «aus dem Contexte unserer petrinischen Stelle, indem die erlösende Thätigkeit Christi in v. 18 ganz *allgemein* auf die *ἀδίκους* überhaupt bezogen» werde. Da nun einmal v. 19. 20. die erlösende Thätigkeit Christi auch auf die Zeit *vor* seiner Erscheinung rückwirkend dargestellt sei: so müsse ohne Zweifel die Rückwirkung ebenso allgemein aufgefasst werden, als die sich vorwärts erstreckende Wirkung. Dass *ἀδίκων* des Artikels ermangelt, wollen wir nicht urgiren. Auch stimmen wir *für unsere Person* vollkommen mit Kern überein, dass, wenn überhaupt die Erlösung der Menschheit in Christo rückwärts wirke, diese Wirksamkeit schlechthin auf die *ganze* Menschheit bezogen werden müsse. Allein, etwas anderes ist, ob *Petrus* diess sage, näher, ob er diess *in unserer Stelle* sagen wolle, was wir in Abrede stellen müssen. Der Apostel steht v. 19 bereits auf einem von v. 18 so verschiedenen Boden, dass uns nicht zusteht, zur Ergänzung von v. 19 den v. 18 zu exploitiren. Ja, bezieht auch v. 18 das Werk Christi auf die nach ihm Lebenden überhaupt, bei der Beschaffenheit von v. 19 lässt sich daraus nicht darthun, dass demnach an jenem Werke *der Apostel* alle vor Christo Abgeschiedenen habe participiren lassen müssen; sondern, so lange wir auf *unsere* Stelle allein angewiesen sind, muss es unentschieden bleiben, ob Petrus die Predigt Christi im Hades ausschliesslich an die Zeitgenossen Noah's gerichtet sein lasse, oder aber ob er diese als besonders Gottlose nur hervorhebe statt aller vor Christo Gestorbenen. Zur Entscheidung liegt im ganzen Umfange des Abschnitts III, 18-22 kein zureichender Grund vor. Auf eine solche hier schon zu dringen, werden wir auch um so weniger noch, als eine Erklärung beider Anschauungsweisen wenigstens gedenkbar ist. Hat Petrus nämlich die von der Sündfluth Uebernommenen nur *beispielsweise* aufgeführt, dann wäre zu sagen, er habe Noah's ungläubige Zeitgenossen als die Gottlosen

[1]) Tübinger Zeitschrift für Theol. 1840 III ...

in eminentem Sinne betrachtet. Sie, welche dem langmüthigen Warten Gottes zum Trotz im Unglauben verharrten, v. 20, vgl. Genes. 6, 5 sqq.; 2 Petr. 2, 5, die nach einem jüdischen Theologumenon vom Reiche des Messias ausgeschlossen bleiben sollten, gäben ein »besonders anschauliches Bild von ἀπειθήσαντες der Vorzeit» ab. Auf den Fall dagegen, dass die *Einschränkung* auf die in jener Weltkatastrophe Dahingerafften behauptet werden müsste, liesse sich etwa anbringen: Jehova's Gerechtigkeit hatte der alten Welt nicht geschont, sie hatte die verheerende Fluth über die Gottlosen gebracht. Jetzt war die Gottlosigkeit von der Erde hinweggeschwemmt; ein neues Geschlecht entstieg Noah's Lenden, des Predigers der Gerechtigkeit, ein Geschlecht, mit welchem Jehova auf alle Zeiten in Bund trat. Fiel auch dieses von ihm ab, so war sein Abfall offenbar mit demjenigen der Frühern nicht mehr auf gleiche Linie zu setzen, sondern ihm inhärirte relativ eine so viel grössere Schuld, als es auch der in der Fluth bethätigten Strafgerechtigkeit Gottes nicht achtete. Insofern waren die Zeitgenossen Noah's dem Erbarmen Gottes, wenn überhaupt noch ein solches da war, gegenüber den Nachfolgenden vorab empfohlen. Oder welche unter den Abgeschiedenen konnte denn Christus seiner Predigt würdigen? die Juden? Abraham, Moses, die Propheten, die Frommen waren versammelt im Orte der Freude. Dagegen mussten die Gottlosen des Volkes, im Besitze der Offenbarung, der Erkenntniss und des Gesetzes Jehova's, welche von der Hurerei mit fremden Göttern nicht durch die wunderbaren Führungen, nicht durch die Erweisungen der Liebe, nicht durch die Gerichte, nicht durch die Stimme der Boten Gottes sich abbringen liessen, welche allen Absichten Gottes trotzten und sie vereitelten, diese Juden mussten für die Gnade Gottes in Christo unempfänglich erscheinen. Die Eröffnung derselben an sie wäre Verschwendung gewesen, so dass Christus nicht zu ihren Gunsten hingegangen sein konnte. Aber für die Heiden eben so wenig: von der durch Noah dem Gesammtgeschlecht tradirten Erkenntniss des wahren Gottes hatten sie sich abgekehrt; sie hingen den eitelen Gedanken ihres selbsterfundenen Götzendienstes nach; ihre Werke waren Werke der Finsterniss Röm. 1; Apoc. 22, 15 u. a. An ihrer Versunkenheit wäre daher die Predigt Christi abgeprallt. So konnte also die Predigt nur für die noch homogene Masse der antediluvianischen Ungläubigen sein, zu deren Entlastung sich

doch noch mehr vorbringen lässt, als für die Juden und Heiden. In solcher Weise ungefähr liesse sich zur Noth auch die wunderliche Beschränkung der Predigt Christi, falls sie bei Petrus angenommen werden müsste, vielleicht erklärlich machen.

Doch es ist Zeit, dass wir das Resultat aus unserer Stelle für die vorliegende Untersuchung bemerklich machen. Zu den frühern Bestimmungen kommen nämlich aus 1 Petr. III. 18 f. jetzt noch diese hinzu: 1) Oben hatten wir bereits die Vorstellung von einer Anwesenheit Christi im Hades überhaupt biblisch begründet gefunden; nach Luc. 23 bestimmte sie sich als Anwesenheit in der Region der relativ Seligen. Nun kommt bei Petrus auch der Ausdruck für die Erscheinung des Herrn in der Region der relativ Unseligen hinzu. In so weit liegt Berechtigung vor, nicht bloss von einem Hingang zum Hades im Allgemeinen, sondern in dem bereits angedeuteten Sinne auch von einer *Höllen*fahrt zu reden. Die neu-testamentliche Vorstellung geht auf eine Präsenz Christi in beiden Diremtionen des Hades, in der Lokalität der gläubig und in der der ungläubig Abgeschiedenen. 2) Dem Hingange Christi kömmt soteriologische Bedeutung zu; die der Person des Erlösers eigenthümliche Wirksamkeit, die Bewerkstelligung der Erlösung der Welt, sistirt im Hades nicht. Sein Geschäft daselbst bei den Seelen der Verstorbenen ist kein anderes als sein Geschäft auf Erden bei den Lebenden. Als Tendenz desselben stellt sich demnach nicht etwa Verdammniss, sondern Erlösung und Beseligung, und darum Verkündigung des Evangeliums und Anbietung der Gnade Gottes heraus. 3) Jedoch macht unsere Stelle nicht ausdrücklich *alle* vor Christo Hingeschiedenen zum Objekte der Predigt, sie scheint im Gegentheil nur die in der Sündfluth Umgekommenen dabei zuzulassen. 4) Endlich sollen wir nicht verbergen, dass Petrus zur Darlegung dieser Gedanken vermittelst einer Digression gelangt und mehr nur zufällig auf sie zu reden kommt. Dürfen wir einerseits daraus den Schluss ziehen, dass demnach der vorgetragene Gedanke bei ihm festgestanden haben müsse: so werden wir andererseits erkennen sollen, dass es ihm nicht darum zu thun ist, ihn in didaktischer Form vorzulegen, noch seinen Zusammenhang mit dem Organismus der evangelischen Lehre zur Anschauung zu bringen.

Zur weitern Aufhellung der Frage nach dem Geschäfte Christi im Hades dient sodann die Stelle 1. *Petr. IV*, 6;

zugleich die Ergänzung der eben besprochenen. Der Apostel zieht sich mit IV, 1 auf den Gedanken von 3, 17 zurück und es bildet somit dieser Vers das zweite Gelenke in dem Abschnitte III, 17—IV, 6. Das Leiden Christi in seiner unauflöslichen Cohärenz mit dem Leben der Gläubigen soll noch einmal, doch in einer von der vorangehenden unterschiedenen, mehr dem allgemeinen Zwecke des Briefs zugewandten Richtung als Motiv vorgehalten werden, nämlich als Verpflichtung zu einem heiligen Leben überhaupt, also in der Richtung von II, 11. 12, und in der Weise, wie es Röm. VI, 6—10, Col. II, 20 von Paulus geschieht. Da liegt es in der Natur der Sache, dass ein Leben nach dem Willen Gottes v. 2, als Gegensatz zum vorigen Leben nach dem Willen der Heiden v. 3, und als faktische Verwerfung der heidnischen Ausgelassenheit, ab Seiten der Heiden Lästerung nach sich zieht v. 5. Die Christen dürfen sich dadurch nicht irre machen lassen, indem hierüber nicht sie, sondern die Ausgelassenen, die Lästernden demjenigen, welcher die Lebendigen und die Todten, *Alles* was Mensch heisst, zu richten bereit ist, Rechenschaft zu geben haben werden v. 5. — Damit wäre das zur Absicht des Apostels Nöthige gesagt gewesen. Dennoch reiht er an v. 5 noch den Zusatz v. 6: *εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι.*

Wiewohl nun der Inhalt dieses Zusatzes über den Kreis des logisch in sich abgeschlossenen Gedankenganges hinausschreitet, schliesst er sich nichts desto weniger auf's engste an das unmittelbar Voranstehende an. Er ist zur Begründung hingesetzt (*γάρ*), und *was* begründet werden solle, darüber belehrt uns das mit *νεκροῖς* verbundene *καί*, nämlich dass nicht allein die *ζῶντες*, sondern auch die *νεκροί* v. 5. sich dem *ἑτοίμως ἔχοντι κῖρναι* zu stellen haben. In wieweit es ein Recht gebe, auch von einem Gerichte über die Todten zu reden, das soll der Zusatz auseinander setzen. Dass auf seine Conception der Umstand von Einfluss gewesen sei, dass Petrus kaum vorher 3, 19. 20 bereits auf den Gedanken des v. 6, die Verkündigung des Evangeliums an die Todten gekommen war, erscheint uns nicht unwahrscheinlich. Vielleicht aber gehen wir zu weit, wenn wir, um v. 6 nicht als blossen Zusatz erscheinen zu lassen, die Vermuthung geltend machen möchten, Petrus habe durch die Erwähnung des auch an den Todten zu vollziehenden Gerichts die Gewissheit des für die

Lebenden zu gewärtigenden seinen Lesern stärker hervorzuheben beabsichtigt, in welchem Falle der Fortschritt dieser wäre: die Lästernden haben so sicher von ihrem Beginnen Rechenschaft abzulegen, dass selbst die Todten gerichtet werden, geschweige denn die Lebenden.

Ueber das grammatische Hauptverbum εὐηγγελίσθη waltet Einverständniss: es steht impersonell u. bezeichnet die That der Verkündigung des Evangeliums. Das Evangelium ist verkündet worden νεκροῖς, über dessen Erklärung wir mit Steiger [1]) u. Grimm [2]) ganz übereinstimmen. Ohne Widerrede sind nämlich die νεκροί unserer Stelle dieselben mit denen v. 5, d. i. *wirklich* Todte. Jedoch auch jetzt bieten sich noch zwei Möglichkeiten: man denkt entweder an die Gesammtheit der bisher Gestorbenen, oder aber nur an die vom Auftreten Jesu bis zum Eintritt des Gerichts Verstorbenen. Nach der letztern Auffassung wäre der Schauplatz der Verkündigung die Erde, ihre Träger theils noch Jesus selbst, theils die Apostel und ihre Nachfolger. Den zur Zeit des Gerichts Todten wäre die Heilsbotschaft kund geworden, doch nicht *als* Todten, sondern bereits während der Dauer ihres Lebens auf Erden. Von einem Descensus in den vorgestellten Raum der Abgeschiedenen und einer Predigt daselbst wäre nicht die Rede. Gegen ein solches Verständniss der Worte erheben sich aber die gewichtigsten Einreden. Wie auffallend das Tempus εὐηγγελίσθη; welche Schrauben müssen angesetzt werden, um es nur einigermassen mit dem vorgeblichen Gedanken in Einklang zu bringen! Wie unbequem das καί, wie schleppend der Zusatz und wie schlaff der Zusammenhang mit dem Frühern! Zum Schlimmsten kommt γάρ weg, welches sich durchaus nicht fügen will; denn eine Begründung des Gerichts, das auch die Todten treffen soll v. 5, läge so wenig in den Worten, dass vielmehr alle vor Christo Gestorbenen, ferner Alle bis zum Endgerichte mit Christo unbekannt Gebliebenen, grösstentheils selbst die lästsernden Heiden v. 4, demnach ein sehr namhafter Theil der Gesammtmenschheit eximirt werden müssten, so dass der Apostel nicht einmal seinen Zweck erreicht hätte. Wollte man aber, wie von Hensler geschieht, an Gläubige denken, nun so müsste man v. 4 u. 5 überspringen, in den frühern Gedankenkreis zurückkehren und γάρ stünde völlig widersinnig.

[1]) a. a. O. p. 381.

[2]) Stud. u. Krit. 1835, III. 619 — 21.

Hiemit sehen wir uns genöthigt, die andere Auffassung von *νεκροί* zu adoptiren, es also wie v. 5 von den Todten überhaupt, *von der Gesammtheit der bisher Verstorbenen zu verstehen.*[1]) Petrus sagt also: sie werden Rechenschaft geben dem, welchem keiner zum Geschlechte der Menschen Gehörige entrinnt, dem Richter der Lebenden und der Todten! Auch der Todten? ja, *denn auch den Todten,* den Abgeschiedenen ist das Evangelium verkündet worden.

Sogleich spricht der Apostel auch noch den *Zweck, die Absicht*, dieser Verkündigung aus: *εἰς τοῦτο* geschah es, *ἵνα* u. s. w. Die Formel kehrt im N. T. öfters wieder und richtig gibt sie Grimm durch «zu dem Zweck — damit« cf. 3, 9; Joh. 18, 37. Winer, 5te Aufl. p. 186, 5. Dieser Zweck, für unsere Untersuchung von hoher Wichtigkeit, findet sich in dunkele, von Alters her als schwierig erkannte Worte eingehüllt. Beide sich entgegenstehenden Glieder der Zweckangabe bewegen sich ihrer rhetorischen Form nach in einem vollkommenen Parallelismus, so dass nicht nur dem *μέν* ein *δέ,* sondern auch dem *κριθῶσι* das *ζῶσι* dem *κατὰ ἀνθρώπους* das *κατὰ θεόν,* dem *σαρκί* das *πνεύματι* entspricht. Damit ist jedoch für's erste wenig gewonnen; denn, wo sollen wir anfassen, um irgend sichern Grund zu erhalten? 1) Das erste Satzglied verstehen Manche vom *leiblichen* Tode und zwar so, dass die mit Christo bekannt Gewordenen durch Spruch der Menschen dem Körper nach, *σαρκί,* verurtheilt werden könnten, während sie dem Urtheile Gottes nach im Geiste fortleben würden. Der erste Satztheil ginge auf die Verurtheilungen und die Verfolgungen um des Glaubens willen, welche wohl einst die Bekenner erreichen dürften, dieweil das zweite Glied den entsprechenden Trost zu dieser Aussicht darböte, indem es auf «die glückliche Fortdauer nach dem Tode des Leibes hinwiese.« Diese versuchte Fassung ist, abgesehen von dem matten Gedanken, den sie liefert, und dessen Incongruenz zum Nexus, bereits durch die Feststellung der Bedeutung v. *νεκροί* beseitigt, daher wir auf die verschiedenen Modifikationen, welche sie mit der Zeit erfahren hat, nicht weiter eingehen. — 2) Diese Schwierigkeit zu vermeiden,

[1]) Das Fehlen des Artikel's vor *ζῶντας καὶ νεκρούς* v. 5 und vor *νεκροῖς* v. 6 steht dieser Auffassung nicht entgegen. Denn trotz des Widerspruchs bei Zeller, Jahrbücher I, 4. 776 werden mit der Formel *ζῶντες καὶ νεκροί* doch *die* od. *alle* Lebendigen u. Todten bezeichnet cf. Act. X, 42; Röm. 14, 9; 2 Tim. 4, 1; Winer, 5te Aufl. 116.

haben Andere, unter ihnen auch Steiger [1]), das erste Satzglied auf den leiblich *natürlichen* Tod bezogen, insofern dieser Folge und Strafe der Sünde sei. Die Bemerkung, dass das erste Glied mit seinem κριθῶσι untergeordnet sei, das zweite mit seinem ζῶσι der Gestalt dominire, dass es allein den eigentlichen Zweck des εὐηγγελίσθη ausspreche, soll hier entscheidend sein. Die ganze Construktion sei zu fassen als hiesse es: ἵνα κριθέντες μέν κ. τ. λ. Ist nun Steiger in der Wahl des Beispiels Joh. 15, 16 nicht glücklich (Grimm, a. a. O. 627.), so dürfte wider eine Hinweisung auf Röm. 4, 17; Luc. 10, 21; Matth. 5, 16 um so weniger eingewendet werden, indem dort wirklich eine derartige Subsumption des ersten Satzgliedes statt hat, eine Form des Ausdrucks, welche trotz ihrer unlogischen Härte, doch dazu dient, das Untergeordnete stark hervorzuheben. Der Sinn des Apostels bestimmte sich also dahin: es sei den Todten das Evangelium verkündet worden, damit sie, wiewohl sie in der Art wie alle Menschen sterben (κρίνεσθαι σαρκί) und somit die auf die Sünde nun einmal für Alle gesetzte Strafe des natürlichen Todes nothwendig leiden müssen, dann doch »leben mögen, so wie Gott lebt und will, dass wir leben, im Geiste.« Damit erkläre sich denn auch die Abwechslung des Tempus: der Aorist κριθῶσι nämlich bezeichne das Gericht als ein bereits vergangenes, das Präsens ζῶσι das Leben als gegenwärtigen, fortdauernden Zweck.

Der Behauptung Steigers nun, diese Erklärung müsse nothwendig angenommen werden, wenn man das Ganze von einer Predigt an die Abgeschiedenen begreife, können wir mit Grimm nicht beipflichten, sie widerspricht vielmehr dem Zusammenhange. So viel steht fest und wird auch von Steiger anerkannt, dass v. 6 in seiner Stellung zu v. 5, wie er selbst sagt, die moralische Möglichkeit, die Gerechtigkeit eines Gerichts auch über die *Todten* beweisen soll. Also kann doch ein Satz, welcher das Gericht über die *Todten* erweisen soll, nicht von einem Gericht reden, das die Lebenden, die Todten nicht als Todte träfe, das vielmehr die Lebenden *erst zu* Todten macht. Petrus spricht von dem, der bereit stehe, die Lebenden und die Todten zu richten. Will er jetzt das Gericht über die *Todten* in's Licht setzen, so kann er nur ein Gericht meinen, das die Todten *als solche* zu bestehen haben, gewiss

[1]) Vgl. *J. Müller*, L. v. d. Sünde S. 385 u. 389.

nicht ein Gericht, das der Zeit nach früher fällt, als sie selbst Todte sind. So gewiss die Lebenden *und die Todten* gerichtet werden sollen, so gewiss muss die Erläuterung von einem κρίνεσθαι sprechen, dem sich die Todten *nach* dem bereits eingetretenen Zustande des Abgeschiedenseins zu unterziehen haben, so dass, wollen wir nicht alle Sicherheit bei Seite setzen, und zwingen uns nicht noch ganz andere unüberwindliche Hindernisse zu diesem Aeussersten, wir nothwendig das κρίνεσθαι σαρκὶ nicht in den Hintergrund drängen, als bloss untergeordnetes Moment ansehen dürfen, sondern es *mit* als für sich bestehenden Zweck des Evangelisirens neben das ζῶσι κτλ. hinstellen müssen, ohne welchen Umstand v. 6 nimmermehr zur Bestätigung des der Todten wartenden Gerichts dienen könnte.

Wir glauben hiemit die Unhaltbarkeit des zweiten Erklärungsversuches zum Bewusstsein gebracht zu haben. Nach dem Zusammenhange zwischen v. 5 u. 6 werden wir nur eine solche Auffassung der Worte für zulässig erklären, in welcher κριθῶσι in einer Weise zu seinem Rechte kommt, dass es in gleichem Umfange wie v. 5 genommen werden kann, und die νεκροί als wirklich Abgeschiedene festgehalten sind. — Den beiden Dativis σαρκί und πνεύματι lässt sich an unserer Stelle keine andere Bedeutung vindiciren als die, wonach dieser Casus von Allem steht, *woran* oder *in Rücksicht worauf* etwas Statt findet [1]), so dass die σάρξ das Objekt wäre, an welchem das Gericht vollzogen würde, das πνεῦμα dasjenige, an welches das fernere Leben gebunden wäre. Sehen wir sodann auf den Gegensatz der beiden Substantiva σάρξ und πνεῦμα, so sind die verschiedenen Auffassungen derselben bereits anderwärts zusammengestellt [2]), daher wir nur die zuletzt von Grimm geltend gemachte berücksichtigen. Ihm zufolge müsste πνεῦμα »die höhere, geistige, mit der übersinnlichen Welt zusammenhängende Natur des Menschen« bezeichnen; somit hätte man unter σάρξ «das leiblich-sinnliche Wesen, das irdische Leben nebst Allem, was dessen Zustand begründet, und wodurch wir mit der Sinnenwelt zusammenhängen» zu verstehen. Demnach bedeutete die Redensart, «dem Fleische nach gerichtet werden», soviel als «nach dem wie Einer im irdischen, leiblich-sinnlichen Dasein gelebt hat, gerichtet werden.« Ganz in der

[1]) Winer, 5. Aufl. 1844. p. 244, 3.
[2]) Grimm, a. a. O. 628 f.

Ordnung', — wenn ζῶντες das Subjekt des Gerichtetwerdens wäre und nicht νεκροί, mit welchem das irdische Leben, das leiblich-sinnliche Dasein *als solches* nichts mehr zu schaffen hat! Aus demselben Grunde können wir 1 Cor. 5, 5 als keine zutreffende Parallele gelten lassen, weil dort ebenfalls ein Lebender, nicht ein Abgeschiedener in Rede steht. Ueberdem erhielte bei dieser Erklärung κρίνεσθαι die Bedeutung von »beurtheilt werden, zur Untersuchung kommen, ohne den Nebenbegriff einer schlimmen Folge davon, der Bestrafung und Verdammung», also einen andern Sinn als v. 5, worauf schon König aufmerksam macht. [1]) Und was soll κατὰ ἀνθρώπους?

Die Schrift begreift die σάρξ als Sitz der Sünde. So ist sie dann die verkehrte Richtung des Geistes, die Bestimmtheit desselben, nach der ihm eine Gott unangemessene, gottwidrige Beschaffenheit zukömmt. Röm 8, 13; Gal. 3, 3; 5, 16. 17; Joh. 3, 6. Danach kann auch von einer σάρξ der Abgeschiedenen gesprochen werden, und sie wäre hier das Facit der zeiträumlichen, von Christo nicht bestimmten Gesammtbethätigung eines einzelnen Individuums für die qualitative Beschaffenheit seines Geistes. Die ἁμαρτία existirt beim Individuum nicht bloss in der Form der einzelnen, in die Erscheinung tretenden Missethaten, auch nicht in den unter sich und der Zeit nach gesonderten Neigungen und Begierden, sondern es sind diess nur die entäusserten Momente einer substantiellen Bestimmtheit des menschlichen Geistes, wie er nun einmal vorliegt; es hat die ἁμαρτία die Form der Stetigkeit. Diese dem endlichen Geiste inhärirende, im Verlaufe des irdischen Daseins so oder anders modificirte, ihrem Wesen nach aber sich stetig gleich bleibende, nämlich überhaupt sündige und gottwidrige Bestimmtheit bleibt, als mit zu seinem Eigenen gehörend, dem Geiste, welchem durch die Kraft des Evangeliums nicht schon hier die Freiheit davon geworden ist, nothwendig auch im Zustande der Getrenntheit vom Erdenleibe, und das eben bildet seine nunmehrige σάρξ. Wie aller σάρξ, so nun bereitet die Verkündung des Evangeliums auch dieser nothwendig ein Gericht, im Lichte der Botschaft von der Gnade Gottes in Christo wird die σάρξ erst in ihrer Verwerflichkeit völlig offenbar. Die Zurückweisung der Botschaft erzeugt Verhärtung und Verstockung, aber ihre bussfertige glaubensvolle Annahme endet mit der Aufhebung

[1]) a. a. O. p. 33.

der σάρξ, welcher Akt der Aufhebung das sie treffende Gericht ist. Als Zweck der evangelischen Predigt erscheint dabei nicht die aus ihrer Verwerfung resultirende Verhärtung, deren Ende die Verdammniss ist, sondern nächster Zweck auch der richterlichen Funktion der Predigt bleibt immer die expiatorische Ueberwindung der σάρξ. Dadurch hätten wir jetzt ein κρίνεσθαι gewonnen, das dem des v. 5 völlig entspricht, und es handelt sich sofort nur noch um den Ausdruck κατὰ ἀνθρώπους.

In den paulinischen Briefen treffen wir öfters die Form κατὰ ἄνθρωπον Röm. III, 5, coll. 6, 19; 1 Cor. III, 3; IX, 8; Gal, I, 11; III, 15. Als Sinn derselben ergibt sich im Allgemeinen: etwas so thun, wie es die Menschen zu thun pflegen, so dass dabei bald stärker bald schwächer der Nebenbegriff des Unvollkommenen, des Fehlerhaften nebenher spielt, «nach menschlicher Weise.« Aber es ist nicht erlaubt, den Sinn dieser Formel auf den vorliegenden Ausdruck überzutragen. Denn einmal ist sie eigenthümlich paulinisch, sodann haben wir hier nicht den Singular, sondern ἀνθρώπους, was nicht gleichgültig, und endlich erhielten wir auf diesem Wege keinen annehmlichen Gedanken. Oder was sollte wohl: sie werden am Fleische nach menschlicher, nämlich in gewissem Betracht unvollkommener Weise gerichtet? Das Gericht des Evangeliums ist gerecht, ist vollkommen; ohne das könnte sich in seiner Folge nicht die Vollendung bilden, welche das zweite Satzglied besagt. — Nun lesen wir ferner κρίνειν mit κατά verbunden Joh. VII, 24, VIII, 15, beide Male von der Norm und dem Masstabe. Diess führt uns der Sache näher, freilich nicht so, als ob das Gericht über die Menschen den Masstab für das Gericht über die Todten abgeben sollte, was unnöthig. Sondern wir haben mit Steiger und Grimm das κατά von der Gemässheit zu verstehen, nach welcher das κρίνεσθαι σάρκι erfolgen, wird. Die Todten werden in Gemässheit des Gerichtes gerichtet, das sich an den Menschen in Folge der Botschaft von Christo vollzieht, es ist das sie treffende Gericht seinem Wesen und seinem Inhalte nach kein anderes, als das über die Menschen verhängte.

Das zweite Satzglied ζῶσι κατὰ θεὸν πνεύματι spricht den andern Theil des Zweckes, der dem εὐαγγελίζεν eignet, aus. Wir haben erklärt, dass, wie es der Zusammenhang mit dem Vorangehenden fordert, wir beide Glieder nebeneinander als gleichberechtigte anerkennen, dass beide gleich sehr die Absicht der

Heilspredigt ausdrücken. Wird gleichwohl das zweite durch ein, dem μέν des ersten correspondirendes δέ als Gegensatz zu jenem eingeführt, so liegt der Grund hievon darin, dass das erstere die nothwendige Bedingung für die Realisirung des zweiten enthält. Es muss einerseits die σάρξ in ihrer Gottwidrigkeit überwunden werden, und diess ist wirklicher und nächster Zweck. Damit ist jedoch die Vollendung nicht erreicht. Was daher zunächst Zweck war, ist es nur vorübergehend, und zugleich *Bedingung* des weitern Fortschritts auf dem Wege zur Vollendung. Insofern konnten allerdings die zwei Satzglieder, wiewohl beide zusammen erst die Totalabsicht enthalten, doch als Gegenglieder hingestellt werden. Dem κρίνεσθαι entspricht ζῶσι, auf neutestamentlichem Gedankengebiet auch sonst ein nicht ganz ungewöhnlicher Gegensatz. Joh. IX, 39; XII, 31; III, 19 vergl. mit Joh. III, 14-21, bes. v. 17; V, 24. Daher können wir ζῆν, wie Joh. XI, 25, 1 Cor. V, 10 nur von dem ewigen, vom seligen Leben verstehen, das seine Wirklichkeit in der vollen Gemeinschaft des endlichen Geistes mit Gott durch Christum hat, und als dessen Momente die objektive und intuitive, Alles zusammenschauende Erkenntniss, die unendliche Liebe und continuirliche Verherrlichung Gottes, betrachtet werden — ein Leben, dessen Theil Röm. VIII, 17 die Erbschaft Gottes und Miterbschaft Christi ist.

Dieses Leben sollen sie πνεύματι leben, dem Geiste nach, in Rücksicht auf den Geist, so dass der ihnen zukommende Geist das Objekt wäre, an welchen dieses Leben gebunden ist, in welchem es sich vollzieht. Dann aber bezeichnet πνεῦμα nicht bloss «die höhere, geistige, mit der übersinnlichen Welt zusammenhängende Natur des Menschen», welche Natur nicht *ohne* das sarkische Element vorhanden ist. Vielmehr haben wir hier das πνεῦμα in der Bestimmtheit, in welcher es von der, im Gerichte von ihm gesonderten σάρξ frei existirt. Indem das Evangelium bei ihm Aufnahme gefunden hat, ist es auch dem Geiste des Evangeliums zugänglich geworden, und wir haben somit an das von dem πνεῦμα ἅγιον durchdrungene natürliche πνεῦμα, an die aus der Einheit des πνεῦμα ἁγ. u. des natürlichen πνεῦμα resultirende Bestimmtheit des dadurch zur Wahrheit seiner Idee erhobenen πνεῦμα des Individuums zu denken.

Wie vorhin das κρίνεσθαι σαρκί geschah κατὰ ἀνθρώπους, so ist auch das ζῆν πνεύματι ein ζῆν κατὰ θεόν. Ζῆν mit κατά

construirt, steht Röm. VIII, 12, 13, leben nach dem Fleische, d. i. nach der Norm, so wie es dem Fleische zukommt. Wieder treffen wir die Formel κατὰ θεόν in verschiedenem Contexte: so 2 Cor. VII, 9. 10 eine λύπη nach Gottes Willen, animi deum spectantis et sequentis; Röm. VIII, 27, im Sinne Gottes, mit De Wette nach Gottes Wohlgefallen; Eph. IV, 24 coll. Col. III, 10 in der Angemessenheit zu Gott, nach ihm als dem Urbilde; in unserem Briefe I, 15, nach dem Vorbilde. Ueberall kommen wir mit unserm »gemäss«, secundum, aus, doch so, dass die Präposition durch den Context in ihrer Bedeutung noch verschiedene Modifikationen erleidet. Insoweit ist uns für unsere Stelle ziemlich freie Hand gelassen. Sie leben was den Geist anbetrifft nach Gott, Gott gemäss, so dass Gott die Norm dieses Lebens wäre, kann entweder heissen: nach dem Willen, dem Sinne Gottes, oder aber nach ihm, als dem Urbilde, d. i. so wie es ihm zu leben zukommt, selig. Für den Sinn laufen beide Erklärungen auf eins hinaus: denn ein Leben im Sinne Gottes ist zugleich ein seliges Leben. Berüksichtigen wir aber das dem κατὰ θεὸν entsprechende κατὰ ἀνθρώπους, so werden wir der letztern Nüancirung den Vorzug zu geben haben.

Endlich kommt noch der Tempuswechsel in Betracht. Der Aorist im ersten Gliede ist gewählt, weil der darin ausgesprochene Zweck ein, freilich nicht zu umgehender, jedoch *vorübergehender* ist, der einem andern dient, während das Präsens des zweiten Gliedes den im letzten Stadium beabsichtigten, daher *dauernden* Zustand bezeichnet, wie Grimm richtig erkannt hat.[1])

Nach allem Bisherigen behauptet also Petrus in dem vorliegenden Verse: das Evangelium sei der Gesammtheit der vor Christo Verstorbenen verkündet worden zu dem Zwecke, damit sie einerseits und zunächst in Rücksicht auf die ihnen, auch als Geistern inhärirende Gottwidrigkeit gerichtet, verworfen würden, ein Akt, den auch die Menschen erführen, — und damit sie andererseits und sodann in Beziehung auf ihr nunmehriges πνεῦμα das wahre, ewige Leben leben, ein Leben, wie es Gott eigen ist. — Sollte uns nicht gelungen sein, bei Erklärung einer so schwierigen Stelle uns eine allgemeine Zustimmung für Alles und Jedes zu erwerben, so halten wir dafür, dass man sie uns für die Gesammt-

[1]) Es ist also nicht nöthig, das Gericht als ein vergangenes zu fassen, wie De Wette thut, der dabei an die Sündfluth denkt.

auffassung nicht wird versagen können. Jedenfalls hoffen wir, werde sie sich gegen die von *De Wette* in seiner «kurzen Erklärung» S. 50 versuchte unschwer rechfertigen lassen.

Es ist nun eine ganz richtige Bemerkung, dass unsere Stelle für sich allein unverständlich wäre, und dass sie sich aus III, 18 sq. ihre Erläuterung holen muss, wie hinwieder aus der unsrigen Licht auf jene fällt. Bleibt nämlich nach IV, 6 unentschieden, *wer* den Todten das Evangelium verkündet habe, und *wann*, so ist nach III, 18 sq. *Christus* der Verkündiger; der Akt aber, als dessen Schauplatz der Hades erscheint, fällt der Zeit nach zwischen die Momente seines Todes und seiner Auferstehung hinein. Sodann mussten wir es oben dahin gestellt sein lassen, ob Petrus sich die Predigt Christi im Hades ausschliesslich an die Zeitgenossen Noah's, oder aber im Grunde an die Gesammtheit der Abgeschiedenen überhaupt gerichtet vorstelle. Da nun aber der zweite Passus offenbar das Wort vom Heile den Todten überhaupt mitgetheilt sein lässt, so haben wir nicht ferner Grund, seine Universalität beim ersten Passus in Zweifel zu ziehen. Mag also dort die Beschränkung angebracht sein aus welcher Ursache immer, — entweder, weil Petrus die in der Sündfluth Umgekommenen als vorzugsweis Gottlose nur *statt* aller Andern namhaft machen wollte, oder aber weil er von der Sündfluth aus zugleich ermunternd und tröstend auf die wenigen Geretteten hinweisen und sich den Uebergang zur Taufe bahnen wollte, was uns wahrscheinlicher vorkommt, — seine eigentliche und wahre Ansicht ist die aus IV, 6 resultirende [1]). Ueber die Vorstellung des Apostels von der Art und Weise der Verkündigung müssen wir uns bescheiden, irgend welche Auskunft zu geben, indem wir darüber keinerlei Aufschluss erhalten.

Ausser den beiden eben abgehandelten Stellen aus dem ersten Briefe Petri wüssten wir keine weitere aus dem Umfange des N. T. hervorzuheben, welche die Thätigkeit Christi im Hades irgend in's Licht setzte. Und hiemit wären wir dann bei dem letzten

[1]) Danach wäre die Behauptung zu berichtigen, welche der Verf. bei einer frühern Gelegenheit geltend gemacht hat. Der Canon nämlich, dass das Allgemeine aus dem Besondern erklärt werden müsse, würde nur dann hier in Anwendung kommen, wenn es 4, 6 zweifelhaft bliebe, in welchem Umfange νεϱκοί verstanden werden müsse. — Uebr. vgl. Zeller, Jhrbb. I, 4, 776.

Abschnitte unserer Untersuchung angekommen, nämlich bei der Frage, ob das N. T. so oder anders einen Erfolg dieser soteriologischen Wirksamkeit Christi bemerklich mache?

IV.

Der Erfolg des Hingangs Christi zum Hades.

Wir bekennen von vorn herein, in diesem Abschnitte eine vorzugsweis abwehrende Stellung einnehmen zu müssen. Eine schöne Zahl nämlich von den für den Descensus in Anspruch genommenen Stellen lassen sich nur unter die Kategorie seines Erfolges subsumiren. Es haben Diejenigen, welchen jede evangelische Wahrheit nur in dem Mase feststeht, als mehr oder weniger viele Zeugnisse für sie beigebracht werden können, bis auf diese Tage herunter nicht ermangelt, Alles hieher zu ziehen, was das N. T. an Aussagen für die Macht Christi über den Hades und seine Bewohnerschaft, über das Reich der Todten und das der Dämonen enthält. Wiewohl es nun nicht ausserhalb des Bereiches der Möglichkeit wäre, dass die N. T. Schriftsteller uns da und dort einen zerstreuten Wink über die Wirkung der jenseitigen Predigt an die Hand gäben, so ist doch die Wahrscheinlichkeit hiefür nur sehr gering. Denn derjenige Theil des Schriftwortes, der es unternimmt, die Idee der einzelnen evangelischen Fakten zu expliciren, bewegt sich so gut als ausschliesslich nur um *Grund*thatsachen des Heils, während auf die zwar mit zum Ganzen gehörenden, aber doch sichtbar untergeordneten Momente noch nicht Rücksicht genommen wird, und zu diesen letztern haben wir den Descensus unzweifelhaft zu rechnen. Wie sich erwarten lässt, verhält es sich, wenigstens nach unserer Ueberzeugung wirklich so: die Schrift berichtet uns weder die Folgen des Aufenthalts Christi im Hades für ihn und seine Macht, noch sagt sie, von welchem Resultate seine dortige Wirksamkeit in Beziehung auf die Abgeschiedenen und die Welt überhaupt begleitet sei. Sie bringt den Descensus in keine organische Verbindung mit dem Erwerbe des Heils der Welt durch Christum, macht nirgends auf irgend ein unterschiedliches Moment der gesammten Erlösung aufmerksam, welches gerade ihn zu seiner besondern Unterlage hätte. Zum Erweise welcher Behauptung wir kurz die hauptsächlich hergezo-

genen Stellen durchgehen wollen, wobei wir noch einmal die Erklärung abgeben, dass wir durchaus kein Interesse haben, die für den Descensus zeugenden Aussprüche künstlich zu häufen.

Allerdings prädicirt das N. T. von Christo die *Mächtigkeit über Tod, Unterwelt und die Gewalten der Finsterniss.* Allein, stellt es wirklich diese Mächtigkeit als einen, durch den Hingang zum Hades erst, und speciell durch diesen, vermittelten Gewinn dar? Denn diess ist die nothwendige Voraussetzung, wenn Stellen wie *Apoc. I*, 17. 18; 1. *Cor.* 15, 55—57, *Matth.* 16, 18 für ihn in Reih' und Glied gestellt werden. Die Worte *ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾅδου, Apoc. I,* 18 vindiciren dem Messias die *Macht* über den Tod und die dem Tode folgende Region des Hades, das ist richtig; denn der Inhaber der Schlüssel eines Raumes ist auch der Gewalthaber über den Raum, Jesaias XXII, 22sq. Nichts destoweniger liegt darin keineswegs, dass er *durch* seinen Tod ***und*** *seinen unmittelbar sich anschliessenden Aufenthalt im Hades* in Verbindung mit seiner Auferstehung diese Macht erlangt habe. *Dass* ihm diese Macht eigne, steht da, über die Art und Weise, *wie* er zu ihr gelangt sei, erhalten wir keine Auskunft. Auch abgesehen von dem immerhin mehr oder weniger deuterokanonischen Charakter der Apokalypse, welcher zu grosser Vorsicht in Benutzung dieser Schrift verpflichtet, bietet also die Stelle keinen ersichtlichen Beitrag zu dem biblischen Satze vom Descensus. Ganz gleich verhält es sich mit *Matth. XVI*, 18; *πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσι αὐτῆς (ἐκκλησίας).* Denn die Zusicherung, dass die Kirche von der Macht des Bösen nicht überwältigt werden solle, involvirt nicht mit Nothwendigkeit eine Anwesenheit Christi im Hades. Ohne in die Frage einzugehen, ob *ᾅδης* hier das Todtenreich oder das Reich des Satans bezeichne, — die Wahl eines dritten ist durch den Zusammenhang ausgeschlossen, — ob der Ausdruck *πύλαι ᾅδου dogmatisch* irgend auszubeuten sei, oder ob wir in den Textworten die allgemeinere, bildlich gefasste Idee des ewigen Bestandes der *ἐκκλησία* zu erkennen haben [1]), muss die Beziehung des Passus auf den Descensus von der Beschränktheit ausgehen, Christus müsse zum Wirken ipsissima forma auf Ort und Stelle präsent sein. Zur sieghaften Abwehr des Sturmes der *πύλαι ᾅδου* wird wahrlich noch ganz Anderes erfordert als eine

[1]) Neander, Leben Jesu, 3te Aufl. 508.

jedenfalls ganz kurze Thätigkeit Christi im Hades. Die Realisation der Verheissung Christi [1]) ist so wenig durch den Descensus bedingt, dass sie vielmehr an dem durch die ganze Erscheinung Christi vollzogenen Gesammtwerke, nicht an irgend welcher Specialbegebenheit ihre Basis hat. — Ebenso wenig kann 1 *Cor. XV*, 55 *u.* 57 herbeigezogen werden. Paulus blickt da auf die vollendete Auferstehung der Todten und ruft mit Beziehung auf Hos. XIII, 14 triumphirend aus: *ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον; ποῦ σου, ᾅδη, τὸ νῖκος*; als *κέντρον* des Todes bezeichnet er selbst v. 56 die Sünde, weil vom ethischen Standpunkte aus der Tod für den Sünder als der Gipfel alles Uebels erscheint, während er für den an der Erlösung Participirenden nur den Uebergang, oder die *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος* Röm. VIII, 23, das *σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν* Phil. III, 21, zur *ζωὴ αἰώνιος ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* bildet. Der Sieg der Unterwelt sodann, in wie weit hier *ᾅδης* überhaupt in einem vom *θάνατος* verschiedenen Sinne genommen werden darf, bestände in dem Hinfall der vom Leibe gelösten Seele an ein mehr oder weniger dämmerhaftes Leben, im Allgemeinen in der Unvollendetheit des Zustandes und der Unmöglichkeit des Fortgangs zum Vollgenuss ewigen Lebens. Dieser Sieg findet sein Ende in der Auferstehung, welche mit der Befreiung der Enthaltenen aus dem Hades zusammenfällt. Die Fixirung der Auferstehung also erregt den Apostel zu jener jubelnden Siegesfrage: die Auferstehung ist das Faktum, in welchem der Sieg sich manifestirt. Wo steckt nun die Brücke von der Auferstehung rückwärts zu Christo im Hades? Man weist uns an v. 57, Gott ist es, welcher uns gibt *τὸ νῖκος διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* [2]). Allein, sofern v. 57 sich noch auf die vorangehende Entwickelung bezieht, nicht etwa bloss auf v. 56, so wird eben auch hier, wie anderwärts (cf. 2 Cor. IV, 14; V, 5; coll. Röm. VIII, 11) die Auferweckung der Thätigkeit Gottes beigelegt, deren Vermittler Christus ist, und mehr besagt die Stelle nicht.

Aber doch *Coloss. II*, 15 — *ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παῤῥησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ,* — wird man als einen Ausspruch gelten lassen, der sich auf

[1]) Als solche betrachten wir die Worte, ohne uns über den Gebrauch des Namens *ἐκκλησία* ein bestimmtes Urtheil zu erlauben. cf. Neander, a. a. O. 251; Hase, Leben Jesu, 3te Aufl. 158; dagegen Meyer, Com. I. 118.

[2]) Z. B. König, a. a. Orte pg. 58.

die Wirkung der Erscheinung Christi im Hades bezieht? hat ihn ja schon das christliche Alterthum fast constant mit der Höllenfahrt in Zusammenhang gebracht! Stellt nicht der Apostel in ihm die Folgen des Todes Christi in Bezug auf die bösen Geister und den Scheol hin? war nicht auch im Scheol der Teufel der Gewalthabende? Was bleibt also übrig als die Annahme, dieser seiner Wirksamkeit und Macht *auch im Hades* sei er durch Christum verlustig geworden, indem er jenseits die Vergebung der Sünden im Glauben an ihn verkündigt und durch Hinwegführung der Gefangenen aus dem Gefängniss- und Strafzustande bewirkt habe, was v. 15 ausgesagt werde [1]? Subjekt ist ὁ θεός, *Gott*, welcher die Erlösung der Menschen von allen ihrem Heile feindlichen Mächten durch Christum ausführt; Gott also ist der *ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσιάς*. Da nun *ἀπεκδύσασθαι* von der Beraubung der Gewalt steht, vom Ausziehen der Waffenrüstung der Besiegten durch Gott, so müssen die *ἀρχαί* u. *ἐξουσίαι feindliche* Mächte bezeichnen, und zwar nach Ephes. VI, 12, vergl. II, 2, *die bösen Geister, die Dämonen* [2]. Als Sieger über diese hat sich Gott *ἐν αὐτῷ* manifestirt, nicht im Kreuze, sondern «in Christo», welcher durhgängig in den letzten Versen den nahen Hintergrund bildet. Demnach ist die Meinuug des Verf. in v. 15: *Gott* habe die bösen Geister, ihren Fürsten nicht ausgenommen, *in Christo* ihrer Gewalt über die Menschen beraubt, und sein Sieg über sie sei an den Tag gekommen. Das ist aber auch Alles. Hingegen liegt der Gedanke an den Scheol durchaus fern: denn die Stelle hat es nicht mit der Macht der *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* über die im Scheol Enthaltenen zu thun, sondern mit der Macht der bösen Geister über die *lebende* Menschheit. (*Τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον* u. *ὃ ἦν ὑπεναντιον ἡμῖν* lesen wir noch im 14. Vers.) Von einer Wegführung der Scheolsbewohner aus ihrem Behältnisse und einer hiedurch erreichten Aufhebung der höllischen Macht über sie steht vollends nichts, da vielmehr das Bild für die Vernichtung der feindlichen Macht so gewählt ist, dass diese selbst als im Triumphzuge mitgeschleppt erscheint. Endlich bietet die Stelle keinen Anhalt, den Akt der Besiegung der *κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου* in die Lokalität des Hades zu verlegen; im

[1]) König, a. a. O. p. 44.

[2]) Usteri, paulin. Lb. 3te Aufl. 105. Anm. Wolf curæ, III, 319; Huther, Commentar ad. h. l.

Gegentheil scheint er an die Leiden Christi angelehnt zu sein, so dass in der Erlösung von der Sünde die verführerischen Bemühungen der *ἐξουσίαι* und *ἀρχαὶ*, worin eben ihre Gewalt läge, mit zu Boden geworfen gedacht wären, wie denn das Erscheinen Christi im Fleisch und sein versöhnender Tod zum öftern mit dem Sturze des Fürsten dieser Welt und seiner dienstbaren Genossenschaft in Verbindung gebracht wird. Eine Parallele bietet 1 Joh. III, 8 *εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου*. Hebr. II, 14; cf. auch Matth. XII, 29; Joh. XII, 31.

Eine *andere Classe* von Stellen bilden diejenigen, welche Christo *die Oberherrlichkeit über alle und jede Creatur*, hoch und niedrig, todt und lebend zuschreiben. Unter diesen bezeugen *Phil. II*, 10, 11 und *Apoc. V*, 13 eine Verehrung und Anerkennung Christi durch die Gesammtheit geschaffener Wesen, setzen somit eine vorangegangene Gewinnung und Ueberwindung derselben voraus. Phil. II sagt Paulus, Gott habe den seiner göttlichen Hohheit bewussten Christus zum Lohne seiner Selbsterniedrigung und seines Gehorsam's mit absoluter Herrlichkeit bekleidet: *ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται, ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός*. Da heisst es nun, die Kniebeugung der Unterirdischen müsse nothwendig als Wirkung des Hinganges Christi angesehen werden. Nothwendig? Wir verstehen unter den *καταχθονίοις* nicht nur die, «welche in der Gemeinde sterben», sondern mit den meisten Neuern ohne Unterschied «die im Reiche der Todten (tief unter der Erde) bis zur dereinstigen Entscheidung verharrenden Seelen.» Weiter halten wir dafür, es meine hier Paulus nicht eine bloss äusserliche gezwungene Anerkennung, Jak. II, 19, Hebr. X, 13 u. a., vielmehr in Angemessenheit zu der nähern Bestimmung *ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ* eine solche Devotion, von der das Subjekt selbst erfasst ist und deren Ausdruck die Kniebeugung ist, eine tiefe Ehrerbietigkeit, in welcher die Herrlichkeit des Verehrten, sein *ὄνομα* dem Verehrenden selbst offenbar ist. Vergl. Matthies, a. h. l. Darum aber bildet die Predigt im Hades noch nicht die conditio sine qua non für unsere Aussage. Denn einmal erscheint schon die isolirte Fixirung des einen wie des andern der drei coordinirten Begriffe *ἐπουράνιοι, ἐπίγειοι, καταχθόνιοι* als völlig unstatthaft, indem sie nur in ihrem Zusammenschlusse zu einem Begriffe ihre Bedeutung haben. In einer

asketischen Tendenz bringt der Apostel mit der Selbstentäusserung Christi seine nunmehrige göttliche Hoheit, und mit dieser als ihrem Reflexe die ihm an sich gebührende Unterwerfung und Verehrung der vernünftigen Existenzen des Universums überhaupt in Zusammenhang. Sodann, und diess ist völlig entscheidend, steht deutlich genug zu lesen, was die universelle Verehrung und Anerkennung der Herrschaft Christi bewirke, nämlich nicht sein Hingang, sondern seine *Erhöhung zur Herrlichkeit*, — eine Anerkennung, welche nach 1 Cor. XV, 24 ff. nicht vor dem Ende zu Stande kömmt. — Der analoge Inhalt von *Apoc. V*, 13 soll nicht in Abrede gestellt werden. Aber, behauptet man uns die unerwiesene Identität der ὑποκάτω τῆς γῆς mit den καταχθονίοις Phil. II, so verweisen wir einfach auf das eben Gesagte, ohne nur Beschwerde über das Dunkel, in welchem man uns über die ἐπὶ τῆς θαλάσσης lässt, zu führen. Der ganze Abschnitt v. 8—12 ist doxologischer Natur, die hohe Würdigkeit des Messias zum Bewusstsein zu bringen des Lobgesanges alleiniger Zweck, dem die grossartige Veranstaltung der ideellen Versammlung nur zur Folie dient. In seiner sinnlichen Haltung trägt das Gesammtgemälde seinen apokalyptischen Charakter sattsam zur Schau. Der Vorgang und die handelnd eingeführten Wesen haben einzig in der prophetisch-apokalyptischen Anschauung des Verfassers Existenz; die Darstellungsweise ist ein Produkt der freien, in der Composition an die üblichen transcendenten Vorstellungen sich anlehnden Dichtung. Wer wird sich aus einem Abschnitt von solcher Beschaffenheit ein Datum für einen dogmatischen Lehrpunkt holen? Die ὑποκάτω τῆς γῆς zu den καταχθονίοις des Philipperbriefs, diese wieder zu den abgeschiedenen Seelen des Todtenreichs machen, dann aus ihrer Lobpreisung auf ihre freiwillige Anerkennung des Messias schliessen, aus dieser Anerkennung wieder mit Nothwendigkeit (!) auf die vorausgegangene Predigt im Hades zurückschreiten, — das ist die Kette, die bei dem Salto mortale von Apoc. V. auf die Höllenfahrt und deren Ergebniss zur Handhabe hingehalten werden muss. Wir besitzen zu wenig exegetische Todesverachtung zur Wagniss solchen Sprunges!

Ebenfalls die absolute Oberherrlichkeit Christi über die Totalität geschaffener Wesen bezeugt die Reihe von Stellen, welche ihn bald als einen *Herrn* (Röm. XIV, 9), bald als den *Richter* der

Lebendigen *und Todten* bezeichnet, (z. B. 2 Tim. IV, 1; Act. X, 42; 1 Petr. IV, 5). Als Bedingung seiner Anerkennung von Seiten der Todten wird hier überall seine Offenbarung im Reiche der Todten betrachtet. Der Umstand, dass er Herr und Richter der gesammten Menscheit, der lebenden und bereits abgeschiedenen sei, soll sich als Wirkung seines Hinabgangs herausstellen. Aber Röm. XIV nennt Paulus die Ursache, warum Christus zu solcher Herrschaft gelangt sei, selbst: sein Tod und seine Auferstehung haben sie ihm erworben, nicht sein Hingang. Herrlich gemacht, ist ihm nun *alles* Geschaffene unterworfen, die Menschheit in ihrem Gesammtumfange nach Lebendigen und Todten; er ist Herr, ob als solcher erkannt oder nicht, vermöge der ihm vom Vater verliehenen *Herrlichkeit* Phil. II, 8 ff; Luc. 24, 26. Und was die Bezeichnung Christi als eines Richters der Lebendigen und Todten betrifft, so bedarf es doch kaum der Bemerkung, es sei unstatthaft, den Nexus, welchen 1 Petr. IV, 6 zwischen dem Gerichte der Todten und der Verkündigung des Heils bei ihnen setzt, ohne weiters auch auf die übrigen N. T. Schriftsteller überzutragen. Stünde der Descensus nicht sonst fest, aus Stellen wie die obigen würde ihn Niemand herausklauben, so dass ihnen auch alle beweisende Kraft abgeht. Ueberdem bleibt Christus der Richter, auch über die Todten, ob sich sein Hingang biblisch begründen lässt oder nicht. Dass 2 Tim. IV, 1 eine besondere Auszeichnung verdiene, weil in den kritisch nicht einmal hinlänglich sichern Worten «*nach* seiner Erscheinung» *κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν* (*κατά* = post!) eine so deutliche Hinweisung auf seine Aparition im Scheol liege, bedarf keiner Widerlegung. Auch von Matth. XXV, 32, Act. XVII, 31, 2 Cor. V, 10 aus, ebenso von Joh. V, 22, 27, Apoc. XI, 18, 20, XX, 12 ff. ist nicht gestattet, auf den Descensus zu recurriren.

Somit ist keineswegs an dem, dass die Erhebung Christi zum schlechthinigen Beherrscher des gesammten Reichs, seine thatsächliche Herrlichkeit, seine Macht über Tod und Hades, über Todte und Lebendige nach dem N. T. durch seinen Hingang vermittelt wäre. Im Gegentheil, wer sich die Mühe nehmen mag, die Untersuchung vorzunehmen, dem gibt das N. T. über die Art und Weise der Gewinnung einer absoluten Oberherrlichkeit Christi über die Totalität des Kreatürlichen ganz andere Winke an die Hand. Wir wollen nur beispielsweise neben der bereits

beleuchteten Stelle Phil. II, 8 f. an Col. I, 19. 20; Hebr. II, 10 u. 14; Matth. XXVI, 64; Joh. XI, 52; Act. V, 31., ferner an Act. II, 32—36; 1 Petr. III, 22; Ephes. I, 20, 21; Hebr. I, 3 und 13; X, 12; XII. 2 erinnern.

Aber bevor wir zum Abschlusse schreiten, bleibt uns vornehmlich noch ein Locus zur Betrachtung zurück, aus dessen Auslegung sich ergeben wird, warum wir ihn, wohl wider Erwarten des Lesers, nicht schon früher zur Sprache gebracht haben. Es ist die berühmte, für unser Dogma streitige Stelle *Ephes. IV*, 8—10. Der Zusammenhang ist folgender: nachdem der Verfasser in einem vorherrschend dogmatischen Theile (bis III, 21) den Reichthum der Gnade Gottes in Christo, das Faktum der *geschehenen* Erlösung den *Heiden* als solchen, die in Christo mit zu den Hausgenossen Gottes gehören, vorgeführt; nachdem er noch den heissen Wunsch ausgesprochen hatte, dass in ihnen die Substanz des christlichen Wesens an Mächtigkeit gewinnen, sie aber hiedurch zur vollen Einsicht in den ausgeführten Rathschluss von der Erlösung, und zur Erkenntniss der alle Erkenntniss übersteigenden unendlichen Liebe Christi geleitet werden mögen: lässt er einen vorherrschend praktischen, doch vom Dogma getragenen Theil folgen. Die Grösse ihrer Berufung, wie sie in dem Vorangehenden zur Darstellung gebracht worden ist, die Wirklichkeit der ihnen von Gott durch Christum gewordenen Erlösung, das ist's, was sie nunmehr dringen muss, *ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως*. Zur Explication des *ἀξίως περιπατῆσαι* gehörig, wird vor Allem die Bewahrung der Einheit des Geistes genannt, realisirt in der Uebung der sanften Tugenden der Liebe v. 2—16. Sind es ja doch so mancherlei Vorzüge, unter ihnen gerade die wesentlichsten Unterlagen des neuen Lebensprincips, die Allen gleicherweise zukommen, v. 4—6, so dass schon diese substantielle Fundamentaleinheit die Gesammtheit der Glaubensgenossen nothwendig zu einer objektiv einheitlichen, daher in sich einigen Gemeinschaft machen muss. Auch was zumeist noch eine Verschiedenheit unter den Einzelnen zu begründen, also jene Gemeinschaft zu gefährden scheinen könnte, die ungleiche Vertheilung der Geistesgaben an sie (*ἑνὶ ἑκάστῳ* v. 7), zusammt der dadurch bedingten Differenz in der äussern Stellung der Subjekte v. 11, vermag jener Einheit nichts anzuheben. Umgekehrt, gerade diese Verschiedenheit zeigt sich als Bedingung für die gedeihliche

Gestaltung der Menge der Gläubigen überhaupt zu der in sich organisch gegliederten Totalität der Kirche Christi, welche darin ihre Wahrheit hat, dass Alle in der Freiheit des Glaubens zur Einheit der bewussten *Erkenntniss* des Sohnes Gottes, und so zu der vollen geistlichen Entwickelung, zu der Hoheit des vollendeten christlichen Selbstbewusstseins gelangt sind v. 12 — 16.

Der Gedanke, dass die Vertheilung unterschiedlicher Gaben an die Einzelnen der Einheit des Geistes im mindesten nicht störend entgegentreten dürfe, ist v. 7 — 12 ausgeführt. Aufgenommen wird er mit den Worten *ἑνὶ δε ἑκάστῳ ἡμῶν ἐδόϑη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ·* Hierauf macht v. 11 die Weise und Wirkung solcher Vertheilung bemerklich, und v. 12 bestimmt den gemeinschaftlichen Zweck der so vertheilten Gaben und verschiedenen subjektiven Stellungen: *εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ.* Somit bildet nicht nur der Abschnitt v. 1 — 16 ein untrennbares in sich wohl zusammenhängendes Ganze, sondern es schliesst sich auch v. 11 genau an v. 7 an und es verhält sich v. 11 zu v. 7 wie das Aeussere zum Inneren, wie der Beruf zur Befähigung dazu. Wenn nun für unsere Untersuchung gerade das in der Mitte dieser beiden Verse liegende Stück v. 8 — 10 in Betracht kommt, so ist klar, dass wir nur in sofern sein Verständniss gefunden zu haben behaupten dürfen, als der grammatisch-historisch gerechtfertigte Inhalt in den Fortschritt der ganzen Argumentation gehörig hineinpasst.

Wie haben wir nun aber v. 8 — 10 aufzufassen? *Διὸ λέγει· „Ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνδρώποις.“ Τὸ δὲ ἀνέβη, τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη πρῶτον εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς; Ὁ καταβάς, αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.* Die ungleiche Vertheilung der Geistesgaben hebt die innere Einheit nicht auf, begründet auch keine Verschiedenheit unter den Gliedern der Gemeinde, *weil die besondere Gabe ein freies Geschenk Christi ist*, deren, als Christo und seiner Gemeinde gehörend, sich Niemand als der *seinen* zu rühmen hat. Darauf, dass es sich wirklich mit den Gaben in der angegebenen Weise verhalte, kommt Alles an, indem sie nur auf den Fall hin das Trennende, das ihnen als persönlichen Vorzügen einwohnen würde, verlieren. Demnach erscheint das Unternehmen des Verfassers, es nicht bei der blossen Behauptung von v. 7 bewenden zu lassen, sondern derselben

durch eine anderweitige Bestätigung noch einen mehreren Halt zu verleihen, als ein wohlberechnetes. Dass er aber dem Gesagten eine Begründung beizugeben beabsichtige, erhellt aus der einführenden Conjunktion *διό*. Es ist ein Zeugniss der Schrift, das beizubringen er für gut gefunden, nicht so jedoch, als schlüge er den Weg der Auktorität ein und als sollte die Berufung auf die Alttestamentliche Stelle *darthun*, dass die Schrift die Spendung von Geistesgaben dem Messias zuschreibe, folglich es mit dem Ausspruche v. 7 seine Richtigkeit habe. Sondern er *lehnt sich gleichsam nur an das Schriftwort an, ut confirmaret*, hæc ipsa dona a Salvatore esse donata. (Hieron.) An dem, was *hier* geschieht, hat das dort Geschriebene seine Wahrheit, von der vorliegenden Thatsache aus ergibt sich der wirkliche Gehalt der in's Auge gefassten Worte, die sich somit als eine Bekräftigung des aufgestellten Gedankens auffassen lassen. — Sehr frei wird nämlich Ps. 68, 19 citirt. Der Psalm, ein Triumphlied, schildert Jehova als Sieger über seine Feinde. Die angezogene Stelle lautet: עָלִיתָ לַמָּרוֹם שָׁבִיתָ שֶּׁבִי לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם, was die LXX richtig übersetzt: *ἀναβὰς εἰς ὕψος, ᾐχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν, ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώποις* (*ἀνθρώπῳ*). Dass hier eine Abweichung des Citats von dem ursprünglichen Texte Statt finde, lehrt der Augenschein. Wenn aber noch Harless, Olshausen und Stier im Interesse, den Apostel Paulus zu rechtfertigen, zwar eine Modifikation der Form zugeben, dagegen sich abmühen, die Identität des Sinnes zu retten; so ist es nicht des Orts, mit ihnen zu rechten. Nicht nur ist לָקַחְתָּ (*ἔλαβες*) in seinen Gegensatz *ἔδωκε* umgewandelt, sondern es ist in der Citation jedem Gliede und jedem Worte eine mit dem Grundtexte nicht vereinbare Bedeutung untergelegt. Subjekt ist dort Jehova, hier Christus als Messias; עָלִיתָ לַמָּרוֹם geht auf die Besitznahme von Zion, dem Wohnsitze Jehova's (cf. v. 18 und Maurer ad h. l., Stier im Commentar) nicht auf eine Rückkehr Gottes von einem Siege auf Erden in den Himmel (Harless, 360 [1]), wie allerdings unsere Stelle es erfordern würde; die שֶׁבִי steht dort von leiblich Gefangenen, (sicher nicht metaphorisch von Geschenken) was hier unmöglich angeht. Ueber

[1]) Hengstenberg, Psalmen III. S. 226.

den Wort um Wort durchaus verschiedenen Sinn von לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם und unserm ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις ist unnöthig zu sprechen. Zum mindesten also erscheint die Auffassung des v. 19 von Seiten des Verfassers als eine unhistorische. Ob er nun in der Psalmstelle eine *Weissagung* auf Christum erblickt habe, wie Matthies und Rückert anzunehmen scheinen, oder ob er den Inhalt derselben in eine *typische* Beziehung zu dem Erlöser gesetzt habe, wofür Harless, Olshausen, im Allgemeinen auch Hengstenberg und neuerlich Stier entscheiden, so dass, was der Psalm von Gott prädicirt, bis in's Einzelnste bei Christus wiedergekehrt wäre, kann uns ziemlich gleichgültig sein. Mag es also damit eine Bewandtniss haben, wie immer [1]), er bezieht nun einmal die Stelle unter Modifikation der *Form* und des *Inhalts* auf Christum, muss sie also auch messianisch gedeutet haben, und zieht aus dem seinem Wortlaute und Sinne nach modificirten Citate einen weiteren Schluss. [2])

Gehen wir nach diesen Präliminarien an die Erforschung der Worte v. 8 — 10 selbst, so lassen sich Sinn und Bedeutung aus rein sprachlichen Rücksichten kaum mit Gewissheit ermitteln, worauf schon die zahlreichen auf's bunteste von einander abweichenden Erklärungen deuten. Desshalb erachten wir uns befugt, jenes bereits geltend gemachte Kriterium des Zusammenhanges als massgebend in Anspruch zu nehmen. — Gemäss dem Objekte unserer Untersuchung unterscheiden wir *zwei Hauptansichten*, je nachdem die Einen den Descensus in der Stelle ausgesprochen finden, die Andern aber nicht. Alle vorgebrachten vielfach sich kreuzenden Meinungen auf's Neue vorzuführen, kann nicht unsere Aufgabe sein; die überwundenen und darum antiquirten lassen wir billig bei Seite, und halten uns nur an die bedeutendsten.

I) Die Einen also, unter welchen bereits Tertullian und Hieronymus, später Erasmus, dann die Mehrzahl der katholischen

[1]) Tholuck, Psalmen, 1843, p. 305. Eine ähnliche Anwendung des A. T. Ausspruchs wie die Röm. X, 6. 7. Der Gott des alten Bundes und der des neuen Bundes ist derselbe, will der Apostel sagen. Wie dort der siegreiche Gott Israels, so ist auch hier Christus aufgefahren, indem er die Seinen als Ueberwundene mit sich führt.

[2]) Vgl. Meyer und De Wette zu der Stelle.

Exegeten, ferner Calov, Bengel, Baumgarten-Crusius, Steiger, Rückert, Olshausen, König, Lebeau [1]), Stier, langen in der Erklärung bei *dem Herunterfahren Christi zur Unterwelt* an, so jedoch, dass sie unter sich wieder nach mehreren Richtungen auseinander laufen. a) Als Vertreter der *einen* Modifikation dieser ersten Classe können wir *Rückert* [2]) betrachten. Nach ihm wäre Zweck des Citates, ein Zeugniss der Schrift für den Gedanken beizubringen, dass, was ein Jeder von höherer Tüchtigkeit habe, ein blosses weder erworbenes noch verdientes Geschenk sei. Das erste Glied v. 8 also, *ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν* berücksichtigt Paulus nicht, noch weniger deutet er es, so dass schlechterdings nicht zu wissen ist, ob er selbst etwas Bestimmtes dabei gedacht habe. Sodanu folge v. 9 eine gelegentliche Bemerkung, die, obwohl durch das Citat veranlasst, doch der Gedankenreihe nicht wesentlich zugehöre und eben so gut hätte fehlen können, während v. 10 von Christo die Erhöhung prädicire, um das mit der Citation beabsichtigte Ziel zu erreichen. Anlangend v. 9, so wird die comparativische Fassung des Genitiv *τῆς γῆς* adoptirt, Theile der Welt, welche tiefer als die Erde, unter der Erde liegen. Denn diese werde durch den hebräischen Gebrauch von תַּחְתִּיּוֹת אָרֶץ, welches dem *κατώτερα τῆς γῆς* entspreche, begünstigt, so dass man, zumal unter Berücksichtigung des folgenden Gegensatzes, annehmen müsse, der Apostel spreche von einem Hinabgehen Christi in die Unterwelt. Dieser Gedanke war aber mit dem von Rückert richtig erkannten Zusammenhange nicht in Harmonie zu bringen, er musste ihn demnach für «eine gelegentliche Bemerknng», «die eben so gut hätte fehlen können», ausgeben. Allein diesen Ausweg können wir nicht eher einschlagen, bis wir uns von der Unzulässigkeit aller übrigen, den Nexus festhaltenden Erkläruugen überzeugt haben. Der Abschnitt v. 1 — 16 bildet ein wohlgeordneles Ganze, v. 11 schliesst sich genau an v. 7 an, obendrein wird v. 8 — 10 durch *διό* mit dem Vorangehendon verbunden. Daher fällt es uns schwer, auf einmal v. 9 als zufällige Einschaltung, als ausserhalb des Gesammtgefüges liegendes isolirtes Gelenke zu behandeln, und vorläufig sind wir geneigt, den Fehler eher auf Rechnung des Auslegers als des Schriftstellers zu setzen. —

[1]) Das apostol. und das augsburg. Bekenntniss. 1842. pag. 16. Ebenso Franke, Lehrb. der chr. Religion. 1845. pg. 161 u. 166.

[2]) Comment. z. Eph. brief. pg. 175 — 187.

b) *Olshausen*[1]) lässt sich diesen Vorwurf nicht machen; er geht von der Voraussetzung aus, dass Paulus in seiner Argumentation genau fortschreite, muss dem zufolge auch einen andern Weg der Auslegung betreten. Nach ihm beabsichtigt Paulus durch die Citation die *Allgemeinheit der Gaben Christi*, d. h. die gleiche Berechtigung der *Heiden* wie der Juden zu beweisen. Den Menschen als solchen, der *Menschheit* hat Christus durch seine Erlösung Gaben verliehen und das *Hauptgewicht* liegt auf dem Schlussworte *τοῖς ἀνθρώποις*. Diess wird so ausgeführt: die Worte *ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις* sind entscheidend für die Fortführung des Zusammenhangs. Damit verbunden ist in den Worten *ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν* die oxymorische Beschreibung der Erlösung Christi, welche Rückbeziehung des Gabengebens Christi auf die objektiv vollendete Erlösung in ihrem logischen Verhältniss zum Nexus freilich zunächst nur als Nebengedanke erscheint, nichts desto weniger im Folgenden zum Hauptzwecke benutzt wird. Nun besagt der Gedanke des Psalmisten לָקַחְתָּ מַתָּנוֹת בָּאָדָם nichts anderes als «du hast dir die Erlösten zu Opfern erwählt»; welche aber der Herr erwählt, die rüstet er auch aus. Der Ausdruck בָּאָדָם, «unter den Menschen», d. i. Einige, bezieht sich eben auf die Auserwählten, also nach Pauli Sinn auf *alle Glieder der Kirche*, und die Worte behaupten die universelle Bedeutung des Werkes und Wirkens Christi. Somit wäre der Sinn von v. 8, der «Unterschied zwischen Juden und Heiden ist durch Christi *αἰχμαλωτεύειν αἰχμαλωσίαν* aufgehoben, auch die Heiden *können* Gaben empfangen.» Warum hebt aber der Apostel v. 9 das *ἀναβαίνειν* hervor und verfolgt den Gedanken desselben durch zwei Verse hindurch, während nicht dieser Theil der Citation, sondern *ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις* den Hauptfaden der Argumentation enthält, somit auch die Basis der weitern Ausführung bilden sollte? Die Beantwortung dieser Frage setzt das Verständniss der Formel *τὰ κατώτερα τῆς γῆς* voraus. Im N. T. wird sie nicht weiter getroffen, dagegen haben wir das alttestamentliche תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ, LXX *κατώτατα τῆς γῆς*. Da nun scheint die Vergleichung der einschlägigen Stellen der Deutung von der *Erde* nicht günstig, sie fordert, dass *τῆς γῆς* als Genitiv der Oertlichkeit

[1]) Bibl. Commentar. Bd. IV, pag. 226 — 237.

gefasst werde, «die Oertlichkeit, in der die Tiefen sind.» Bedenkt man überdem, dass das *καταβαίνειν εἰς κατώτερα τῆς γῆς* dem *ἀναβαίνειν ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν* gegenübersteht, während eine Formel im Sinne von *καταβ. εἰς τὴν γὴν* nur den Gegensatz *ἀναβ. εἰς τὸν ὀυρανόν* verlangte; so gestatten die hebräischen Parallelen für *κατώτερα τῆς γῆς* nur die Erklärung vom *Scheol*, von der Todtenwelt, wie denn einem Gesetztsein *über* alle Himmel, der höchsten Höhe, nur die tiefste Tiefe entsprechen kann. Bei dieser Auffassung läge nun nahe genug, die *αἰχμαλωσία* nach 1. Petr. III, 18 von den durch Christum befreiten Seelen des Hades zu verstehen, wenn nicht neben andern Anständen der so unterbrochene Zusammenhang sein bestimmtes Veto dawider einlegte. Da aber, wie man es auch anfange, von der Identität unser Formel mit תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ nicht loszukommen ist, da ferner der Begriff «Hades» für sich allein noch keine Unterbrechung des Fortschritts involvirt: so frägt sich, ob nicht bei einer andern Fassung von *αἰχμαλωσία* ein befriedigender Zusammenhang aufweisbar wäre? Diess ist der Fall, sobald man *αἰχμαλωσία* von den Menschen auf Erden, gebunden durch die Sünde, in letzter Instanz durch den Fürsten der Welt, versteht, und zwar vorzugsweise von der Heidenwelt, welche am tiefsten in den Banden der Finsterniss lag. Dann nämlich bezeichnet das Herabsteigen in den Hades nur die Vollendung des Todes, in so fern diess die natürliche Folge des wahren Todes Christi ist, und es handelt sich bloss um den Gegensatz von *ἀνέβη* und *κατέβη*, so dass der Zusatz *εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς* gar nicht als nothwendiges Moment in der Argumentation, sondern einzig als Verstärkung des *κατέβη* zu betrachten ist. Dieser Gegensatz von *ἀνέβη* und *κατέβη* soll darthun, dass derselbe Herr, der Macht hat über Alles, sich nicht gescheut habe, zu den tiefsten Tiefen herunterzusteigen, damit er Alles mit seiner Gegenwart v. 10, also auch mit seinen Gaben erfülle, nicht bloss die Juden, sondern auch die Heiden. Hienach erledigte sich auch die erhobene Frage, wesshalb Paulus an *ἀνέβη* anknüpfe, während *ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις* den Hauptgedanken enthielte; Durch das *ἀνέβη* und *κατέβη* will er den ihm vor allem wichtigen Begriff der von Christo beherrschten Gesammtheit ausführen, um dadurch anschaulich zu machen, dass er seine Gaben *Allen* zugänglich gemacht habe. Der Zusammenhang von v. 8 — 10 mit dem Ganzen endlich stellte sich folgendermassen heraus: Die

Gnade ist einem *Jeden unter uns*, Heiden wie Juden, nach dem Masse der Gabe Christi, also nicht schlechthin gleichförmig zugetheilt v. 7. Desshalb sagt auch die Schrift: in die Höhe fahrend, hat er die Gebundenen erlöst, besonders die *Heiden*, und *allen Menschen* Gaben gegeben (v. 8). Das Herauffahren setzt aber bei Christo ein Herunterfahren voraus, d. h. ein Theilnehmen an der Noth der von der Sünde Gebundenen bis in den Tod, d. h. bis in die Tiefen des Hades v. 9. Der Herabfahrende ist selbst auch der, der über alle Himmel hinaufgefahren, über alle Kräfte des Weltalls gebietet, um Alles mit seiner Kraft zu erfüllen, und Jedem, Heiden wie Juden, Gaben zu geben, nach dem Masse und der Berufung eines Jeden v. 10. Er selbst hat Einige zu Aposteln u. s. f. gemacht.

In der Weise hofft Olshausen die Anstände der immerhin höchst schwierigen Stelle wenigstens im Wesentlichen gelöst und besonders den Zusammenhang von v. 8 — 10 mit der ganzen Argumentation zur Anschauung gebracht zu haben. Geschick und Scharfsinn sind wirklich nicht zu verkennen. Verdächtig wird jedoch diese Erklärung schon durch das gezwungene und höchst complicirte Wesen derselben. Welche Gänge muss man mitmachen, bis sich uns das Resultat erschliessen will! Der behauptete Gedankenfortschritt liesse sich noch hören, wiewohl 1) Niemanden einleuchten wird, was gerade in diesem Abschnitt den Apostel dringen konnte, die gleiche Berechtigung der *Heiden* und Juden an den Gnadengaben so stark zu betonen und 2) v. 11 sich nur sehr lose daran anschliessen würde. Allerdings sind es zunächst die Heiden, welche Paulus in unserem Briefe vor Augen hat (II, 11; III, 1 — 6; auch der aufgehobene Gegensatz zwischen Heiden und Juden kommt zur Sprache II, 13 — 18.) Allein nachdem einmal in dem ersten Theile den Heiden ihre Berufung, ihr Antheil an der in Christo erschienenen Gnade genugsam zum Bewusstsein gebracht worden war, sehen wir nicht ab, welche Nöthigung vorlag, ihnen des Besondern noch die Versicherung zu geben, dass auch sie mit auf die Gaben Christi einen Anspruch machen dürften, wie sich ja nach dem Vorangehenden (I, 3) von selbst verstund. Die Möglichkeit, dass der Apostel auf diesen Gedanken im Zusammenhange des ganzen Abschnitts hätte kommen *können*, stellen wir nicht in Abrede, nur meinen wir, würde er dann seine Absicht auch deutlicher zu erkennen gegeben haben.

Hat er doch sonst keine Scheu gezeigt, ohne Umschweife und mit freimüthiger Bestimmtheit die Berechtigung der Heiden zu verfechten, ja seine eigene Berufung vorzüglich darein gesetzt, deren Verfechter zu sein (in unserm Briefe nam. II, 13 sqq; III, 1). Warum nun gerade in unserer Stelle diese Beziehung auf eine Weise verhüllen, dass sie nur mit grosser Mühe und mit dem immer zurückbleibenden Zweifel an dem richtigen Verständnisse des Apostels sich herausbringen lässt? Aber — gesetzt auch, das von Olshausen versuchte Verständniss würde unsere Billigung erhalten: einer mehr oder weniger fühlbaren Unterbrechung des Gedankenganges würden wir auch so nicht entrinnen. Das zu Anfang beleuchtete Verhältniss von v.7 zu v.11 *muss* festgehalten werden, was Olshausen gebührend anerkennt. Jedoch wäre nach ihm v. 8 — 10 immerdar als eine nicht in die logische Gedankenreihe nothwendig eingeschlossene, von Aussen her ihr eingefügte Bemerkung, als eine in einem besondern Interesse begründete Einschaltung zu bezeichnen, ungefähr so: «Einem Jeden von uns ist die Gnade nach dem Masse der Gabe Christi verliehen, (und zwar wohl gemerkt, auch den Heiden, nach der Schrift). Die Einen bestellte er u. s. w.» Hieraus erhellt, dass wir uns nur in dem Falle zu der vorgeschlagenen Auffassung bequemen dürfen, wenn die Textworte uns die Beziehung auf die Heiden entschieden *aufnöthigen*. Diess nun lässt sich nicht behaupten; oder, welche Instanz fordert denn, den Zweck der Citation in einem Erweise der Allgemeinheit der Gaben Christi zu erblicken? Unser Commentator beruft sich auf die Psalmstelle, und dreht und windet und modelt an ihr so lange herum, bis er sie sich im Namen Pauli so zurecht gemacht hat, dass sie sich für die potentielle Universalität des Werkes und Wirkens Christi benutzen lässt. Hierauf des Weitern einzutreten, halten wir für überflüssig. Denn wer wird sich einreden lassen, dass Paulus wirklich in der Psalmstelle gelesen oder hineingetragen habe, was Olshausen ihn lesen oder hineinlegen lässt? בָּאָדָם gleich «die Erlösten», welches hier durch τοῖς ἀνθρώποις gegeben ist! Damit aber fällt die Hauptstütze, die eigentliche Grundlage der ganzen Auffassung, und diese schwebt in der Luft. Dazu treten noch einige andere Bedenken. Die αἰχμαλωσία vorzugsweise von der Heidenwelt zu verstehen (236 S.), scheint uns weniger mit der paulinischen als mit einer anderen Anschauung zusammenzustimmen. Wo Juden und

Heiden Christo gegenüber als die Heilsbedürftigen erscheinen, da fasst sie Paulus unter Eine Kategorie zusammen Röm. III, 9. 23; auch v. 19. Und mit seinem Widerspruche gegen die Bedeutung von *erlösen* für *αἰχμαλωτεύειν* wird Stier wohl ebenfalls im Rechte bleiben. Das *καταβαίνειν εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς* soll den Descensus Christi ad inferna besagen, wobei die Formel nach dem hebräischen תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ genommen wird, nicht weil die Identität beider zur Erwidenz gebracht wäre, sondern weil der Versuch, ihr Selbstständigkeit zu vindiciren, zu keinem acceptabeln Resultate führen will. Aber der in diesem Zusammenhange berührte Descensus bereitet sofort Verlegenheit. Zu deren Beseitigung muss er mit dem Begriffe von der Vollendung des Todes in eins geschmolzen werden, und «die Stelle verliert ihre dogmatische Bedeutsamkeit, lehrt nur, dass Christus in den Hades ging; die Idee, dass er die im Hades Gefangenen erlöste, fällt weg.» «Stände allein *κατέβη*, so würde die Darstellung ebenso zu fassen sein, als mit dem Zusatz.» (S. 235). Der Zusatz *εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς* ist also nicht nur unbequem, sondern auch nicht viel besser als überflüssig; dann aber sollte man den Gegensatz, welchen er zu *ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν* bilde, nicht so stark betonen und nicht von dem letztern Ausdruck aus auf die *Unterwelt* als allein passende Antithesis im erstern schliessen, wenn er nachher als ein einfacher Gegensatz der *Worte* gezeichnet wird, die so gut wie inhaltsleer sind.

Ueber *κατώτερα τῆς γῆς* haben wir unten noch zu sprechen, für jetzt genügt es, angedeutet zu haben, warum wir der Olshausen'schen Ansicht von unserer Stelle, bei welcher der Descensus noch als blosses Faktum, wenn nicht vielleicht gar nur als volksmässige Vorstellung, etwa wie Act. II, Platz fände, nicht beipflichten können. c) Wir lassen noch einem *dritten* Versuch, die Stelle für die Höllenfahrt zu benutzen folgen, von dem wir nicht wissen, ob ihn bereits Jemand in dem *bewussten* Interesse, dass der logische Fortschritt des Abschnitts durch v. 8—10 nicht dürfe zerrissen werden, unternommen habe.[1]) Danach würde Paulus beabsichtigen, für seinen v. 7 gegebenen Ausspruch eine Bestätigung aus dem A. T. beizubringen; es käme ihm, versteht sich, zu-

[1]) Bei Michaelis und Koppe wenigstens; deren Auffassung mit der folgenden am nächsten kommt, scheint diess nicht der Fall.

nächst auf das zweite Glied des Citat's *ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις* an. Allein bei dem Citate würde es sich darum handeln, dass *Christus als Subjekt* des *ἔδωκε* betrachtet werden dürfe, widrigenfalls der Inhalt der Psalmstelle nicht zur Bestätigung dienen könnte. Somit müsste der Apostel (v. 9 u. 10) den *Beweis* liefern, dass die Worte vom *Messias* zu verstehen seien, zu welchem Ende er *ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν* zum *Ausgangspunkte* seiner Beweisführung machte. Die Einwendung Rückerts, dass eine Beweisführung dieser Art über die Bedeutung einer Schriftstelle gar nicht in der Geistesrichtung des Apostels liege, werden wir später berücksichtigen und erklären uns einstweilen durch dieselbe nicht zurückgeschreckt. Paulus argumentirte so: Hinaufgestiegen zur Höhe, hat er Gefangene geführt und den Menschen Geschenke gegeben, sagt die Schrift (v. 8.) Von wem aber thut die Schrift diese Aussage? ihre Beziehung auf den Messias zu begründen, ist Aufgabe von v. 9 u. 10. Es würde sich zwar zum zweiten Gliede des Citats *ἔδωκε δόματα τ. ἀ.* ebensowohl Gott wie der Messias als *Subjekt* denken lassen. Dagegen kann das erste Glied, *ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν*, — die völlige Besiegung und Gefangenführung aller Feinde des Gottesreichs und insbesondere ihres Hauptes, die *αἰχμαλωσία τοῦ διαβόλου*, — in Verbindung mit dem *ἀναβὰς εἰς τὸ ὕψος* nur auf den *Messias* gehen, so dass auch das erste Glied auf ihn bezogen sein muss. Diess würde nun v. 9 dadurch veranschaulicht, dass der Apostel an *ἀναβάς* anknüpfte, daraus ein *καταβαίνειν* erschlösse, und zwar nur *εἰς τὰ κατώτερα (μέρη) τῆς γῆς*, in die Räume niedriger *als* die Erde, d. i. in die Unterwelt nach der Vorstellung jener Zeit (*τῆς γῆς*, Genetiv beim Comparativ). Zweck wäre eben das *αἰχμαλωτεύειν αἰχμαλωσίαν*. Die *ἀνάβασις* hat zu ihrer Voraussetzung eine *κατάβασις*; eine *κατάβασις εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς* aber lässt sich nur vom Messias, nicht von Gott behaupten; der *καταβάς* v. 10 muss identisch sein mit dem *ἀναβάς* des Psalmisten, aufgestiegen, um Alles zu erfüllen, nirgends der ihm widerstrebenden Macht einen Spielraum zugestatten, sondern als ihr Gefangenführer die vollkommene Herrschaft zu üben. Mit einem Wort, das mit dem Aufsteigen verbundene Gefangenführen fordert das Heruntersteigen, und beides ist nur vom Messias gedenkbar, so dass *offenbar* auch *er* es ist, vom die Schrift sagt, dass er den Menschen Gaben gebe. — Diese Auffassung spräche ebenfalls *für einen Descensus Christi*, dazu

würde sie der Forderung des Zusammenhangs Genüge leisten. Indessen läuft auch sie auf Schrauben und der unnatürliche Zwang, den sich die Worte müssen gefallen lassen, während sich dasselbe Resultat weit einfacher hätte erzielen lassen, widert an. V. 10 schleicht matt hinter dem v. 9 bereits Erreichteu einher; nur eine kümmerliche Bedeutung kann ihm gesichert werden, was dieser Auffassung nichts weniger als günstig ist. Wir sehen uns also genöthigt, auch diesen dritten Versuch, dem Hingang Christi zum Hades in unserer Stelle ein apostolisches Zeugniss zu sichern, fallen zu lassen, womit wir uns überhaupt von der einen Hauptansicht wegwenden, welcher gemäss der Decensus an v. 8 — 10 eine biblische Stütze hätte.

In Hinsicht auf unsere Aufgabe wäre uns hiemit gestattet, sogleich weiter zu schreiten. Da jedoch eine Erklärung nicht eher als überwunden gelten darf, bis ihr die genügendere gegenübersteht, so dürfen wir uns um so weniger der Arbeit überheben, die Zulässigkeit einer gegentheiligen Ansicht durch ihre Darlegung in's Licht zu setzen, als Versuche wie derjenige Olshausen's durch das Obige noch nicht schlechthin beseitigt sind.

II) Treten wir demnach an die *zweite Hauptansicht* über die apostolische Erörterung v. 9 und 10 heran, nach welcher der Descensus ausserhalb der Gedankenreihe des Apostels läge, so ergibt sich uns sogleich eine Differenz, je nachdem wir den *Zweck der Erörterung* innerhalb der uns durch den Zusammenhang gesteckten Grenzen noch so oder anders modificirt bestimmen. Nach *Harless* will der Apostel hervorheben, dass die Schilderung des triumphirenden Gottes Israel's, wie sie den Inhalt des Psalms ausmacht, Zug für Zug eine Schilderung des triumphirenden Christus sei. (S. 361.) Der Psalm spricht von dem Auffahrenden, setzt somit auch ein Herabgekommensein voraus. »Indem der Ausdruck des Psalms diesen Gegensatz voraussetzt, erweist sich in diesem Zuge die Identität des Gottes des Psalm's und Christi, woraus sich dann das Weitere, die Art und Weise, in der Christus die Seinen dahinführt, wohin er will, als ebenso gewisse, von Gott zum Voraus angedeutete und gewollte Ordnung ergiebt.« (S. 364.) Auch Harless glaubt also in v. 9 und 10 eine Beweisführung erkennen zu müssen. (366 S.) Wir gestehen aber, zu der Bestimmtheit dieser Zweckangabe kein Herz fassen zu können, meinen auch nicht zu viel zu behaupten, wenn wir den Grund zu

derselben nicht sowohl in den Worten des Apostels als vielmehr in dem Bestreben seines Commentator's, der Ansicht von einer unhistorischen Auffassung der Psalmstelle durch den Apostel nicht Raum zu geben, entdecken. Da waren doch die Alten consequenter, wie denn Whiston im Original und in der LXX, nach den Worten des Paulus, eine Corruption annimmt. Uns scheint Harless den Worten eine Gedankenreihe subsumirt zu haben, die nicht in ihnen liegt und durch nichts im Texte angedeutet wird. Wie sonderbar, wenn Paulus in der That bezweckt hätte, durch v. 9 u. 10 die Identität des Thun's Christi mit dem Psalm 68 ausgesprochenen, v. 8 angeführten Thun Gottes im A. T. zur Bestätigung seiner Aussage zu erweisen (S. 359), gleichwohl aber die Differenz des Subjekts, die dannzumal in v. 8 und v. 9 vorhanden wäre, nicht irgend wie bemerklich gemacht hätte. Ueberdem stünde es bei dieser Auffassung auch um den Zusammenhang nicht so glänzend, wie Harless uns möchte glauben lassen. Denn, dass eine solche Beweisführung zur Bestätigung des vom Apostel über Christum gethanenen Ausspruchs diene (S. 359), dass sich das Thun Christi daraus als von Gott zum Voraus angedeutete und gewollte Ordnung ergäbe, ist selbst wieder eine mühsam beigebrachte Entdeckung, die für jeden unbefangenen Leser schon sehr fern liegt.

Es will sich uns kein anderer Ausweg erschliessen als die Annahme, dass v. 9 u. 10 in der Absicht geschrieben seien, um den *Beweis* zu leisten, dass das A. T. dem *Messias* die Gabenverleihung beimesse. Danach gälte uns, wie Harless, die Erörterung als eine Beweisführung, jedoch mit dem Unterschiede, dass Harless den Apostel die Identittät des *Gottes* der Psalmstelle und *Christi* erweisen lässt, während wir sagen, er wolle darthun, dass jene Psalmstelle vom *Messias* verstanden werden müsse, somit hier eine richtige Anwendung von ihr gemacht worden sei. Da begegnen wir freilich dem schon erwähnten Einwande von Rückert (p. 180), dass eine Beweisführung dieser Art über die Bedeutung einer Schriftstelle gar nicht in der Geistesrichtung des Apostels liege. Dass sie indess nicht ausserhalb der Geistesrichtung *jener Zeit* gelegen habe, dafür berufen wir uns auf Hebr. II, 6; Act. II, 29 sqq.; XIII, 35 sqq. Stünde uns nun auch aus den paulinischen Schriften kein ganz analoges Beispiel zu Gebote, so ist damit die *Möglichkeit*, dass Paulus gleichwohl jener Methode sich bedient habe, nicht

ausgeschlossen. Vielmehr haben wir, sobald sich die vorliegenden Worte nur unter der Voraussetzung ihrer Anwendung genügend erklären lassen, durchaus keinen Grund, die Richtigkeit der Voraussetzung in Zweifel zu ziehen. In dieser Hinsicht also halten wir uns für völlig befugt, in v. 9 u. 10 mit Bengel u. A. den *Beweis* zu erblicken, dass die Psalmstelle mit Fug zur Bestätigung des v. 7 Gesagten benutzt werden dürfe.

Die Schrift sagt: aufgestiegen zur Höhe, d. i. in den Himmel, *ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν.* Das abstrakte Collektivum steht für das Concretum שָׁבָה שְׁבִי. Für diesen metonymischen Ausdruck ist eine doppelte Auffassung denkbar; entweder bezieht er sich, auf Christum angewandt, auf die durch die Erhöhung über *seine Feinde* erworbene Gewalt und Erhabenheit, 1 Cor. 15, 25, 2 Cor. 10, 5. Oder, weniger gut, — «da die Gefangenen von den nachher erwähnten *ἀνθρώποις Verschiedene* sind», auch der Ausdruck *αἰχμαλωτεύειν* dazu nicht passen will, - er ist im Sinne des Apostels Bezeichnung der Gläubigen auf Erden Sie hat er aus der Gefangenschaft der Sünde in die Freiheit geführt und dadurch sich selbst *unterworfen*, sie sind aus *δοῦλοις τῆς ἁμαρτίας dienstbar* geworden *τῇ δικαιοσύνῃ, τῷ θεῷ.* Röm. 6, 17—22. *Ὧ γάρ τις ἥττηται, τούτῳ καὶ δεδούλωται,* 2 Petr. 2, 19. Für den Zusammenhang wären beide Auffassungen zulässig, wie überhaupt die Worte nur von untergeordnetem Momente sind. 2 Tim. 2, 26; Gal. 4, 3. Das *Hauptgewicht* fällt aber auf das zweite Glied des Citat's, *ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις,* um dessen willen Paulus die Psalmstelle hergezogen hat. Es kommt dem Apostel allein darauf an, *dieses* durch v. 7 geforderte Geschäft *durch alttestamentliche Bestätigung dem Messias vindicirt* darzustellen, worin eben die Bedeutung von v. 9 u. 10 liegt.

Das textuelle *ἀναβάς* bietet den Schlüssel hiezu und wird für Paulus zum Ausgangspunkte seiner Argumentation. Man darf sich daher nicht wundern, wenn aus dem Citate der Begriff des *ἀναβαίνειν* herausgegriffen und durch zwei Verse weiter verfolgt wird, obschon derselbe nicht dem Theile der Anführung angehört, welcher als deren Kern behandelt wird. Spricht nämlich der Psalmist von einem zum Himmel Emporgestiegenen, so meint der Apostel, daraus sei der Schluss zu ziehen, dass als Subjekt dieses Aufsteigens einer angesehen werden müsse, der vorher auch herabgestiegen sei *εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς.* Der Begriff des

Hinaufsteigens habe zu seiner nothwendigen Voraussetzung ein vorhergegangenes Herabgestiegensein, was zwar nicht an sich, wohl aber für die bestimmte Person, welche dem Apostel vorschwebt, zuzugeben ist. Muss dann die Bedingung des Hinaufgestiegenseins in einem früheren Herabgestiegensein εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς gefunden werden, so kann ein solches Herabsteigen nur von dem *Messias* gelten, nicht von Gott; folglich muss die ganze Stelle, auch das ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις allein auf den Messias bezogen werden. — Hier müssen nun die Worte εἰς τὰ κατώτερα (μέρη [1]) τῆς γῆς in's Auge gefasst werden, welche jetzt nicht mehr heissen können: «in die Räume, niedriger als die Erde, unter die Erde», d. i. in die Unterwelt, weil in keiner Weise einzusehen ist, wie das Hinabsteigen Christi zum Hades in ursächliche Verbindung mit der Gabenvertheilung an die auf der Erde *Lebenden* gebracht werden kann. Jedoch liegt eben die Behauptung vor, dass τὰ κατώτερα τῆς γῆς *nur* vom Hades sich verstehen lasse, eine Behauptung, welche mit grossem Aufwande von Gelehrsamkeit und Scharfsinn erhärtet wird. Grammatikalisch ist es völlig zulässig, den Genitiv τῆς γῆς vom Comparativ κατώτερα abhängig zu machen, oder ihn als genit. possessionis zu fassen, was unterdessen nicht entscheidet, da eine dritte Möglichkeit sich grammatikalisch ebensogut begründen lässt. Dagegen wird für zwingend ausgegeben 1) die Identität unserer Formel mit dem hebräischen תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ; 2) dass καταβαίνειν in der Regel vom Hades stehe; 3) dass dem καταβαίνειν εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς v. 10 der Gegensatz ἀναβ. ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν entspreche, der höchsten Höhe die grösste Tiefe, während ἀναβ. εἰς τὸν οὐρανόν auch ein blosses καταβ. εἰς τὴν γῆν vertragen würde. Betreffend zunächst die Identität des κατώτερα τ. γ. mit תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ, so ruht ihr Erweis auch nach Stiers neuesten Bemühungen immer noch auf nicht recht festen Füssen. Die LXX übersetzt den hebräischen Ausdruck nie durch die Comparativform, sondern jedesmal durch den Superlativ κατώτατα, welche Form Paulus zur Bezeichnung des Scheol sicher noch eher gewählt hätte, als den Comparativ. — Eine *Nöthigung* aber zur Anerkennung jener Identität ist nicht vorhanden; wenigstens aus dem Umstande, dass die Formel sich

[1]) Die Lesart μέρη ist sehr suspekt.

nicht weiter im N. T. findet, ergibt sich nicht mit Nothwendigkeit, dass wir für ihre Erklärung an das A. T. gebunden seien. Doch selbst die Identität zugegeben, so sind wir um keinen Schritt weiter gefördert, da auch in dem Gebrauche der hebräischen Formel keine Constanz der Bedeutung wahrzunehmen ist, wie denn z. B. Pslm. 63, 10 תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ allerdings die Todtenwelt, dagegen Jesaj. XLIV, 23 nach dem ganzen Contexte entschieden die Erde bezeichnet, so dass die daherigen Folgerungen für die Bedeutung unserer Worte zurückzuweisen sind. Die Bemerkung ferner, dass *καταβαίνειν* gewöhnlich vom Hades vorkomme, so dass schon die Wahl dieses Wortes ein Präjudiz für die Deutung des Verstheils auf den Descensus abgäbe, ermangelt alles Grundes; kein Leser der Schrift wird uns den Beweis hiefür abverlangen. Endlich ist bereits von Winer, Harless und Meyer die Meinung, dass der Gegensatz von *ὑπεράνω πάντ. τ. οὐρ.* nothwendig auf den Hades als tiefste Tiefe führe, unstatthaft genannt worden. Der Gegensatz ist nicht so sicher: denn, wenn da steht, *τὸ δὲ ἀνέβη, τί ἐστιν. κ. τ. λ.*, so wird man sich doch die Ergänzung zu *ἀνέβη* zunächst nicht im Nachfolgenden, in v. 10 holen wollen, sondern an das vorangehende *ἀναβαίνειν εἰς ὕψος* zu rekurriren haben, so dass dem *κατέβη εἰς τ. κ.* eigentlich *ἀνέβη εἰς ὕψος* entgegenstünde. Aber auch abgesehen hievon bemerkt Harless ganz richtig, «ob als Gegensatz zu der Höhe des Himmels die Erde oder die Unterwelt gedacht werde, kann nicht aus dem Begriffe des Gegensatzes an sich, sondern nur aus dem Verhälniss erkannt werden, in welchem dieser oder jener Gegensatz in den Zusammenhang passt oder nicht». Somit nöthigen weder die Form des Ausdrucks, noch auch anderweitige ähnliche Vorstellungen des Apostels an die Unterwelt zu denken, vielmehr erhebt sich gegen diese Fassung, wie Olshausen selbst zugibt, der Anstand, dass der Comparativ bei ihr mehr auffallen müsste, als bei der Erklärung von der Erde, und weit eher das *κατώτατα* der LXX zu erwarten stände[1], woran wir auch nach Stiers versuchter Erklärung dieses Comparativs festhalten.

Die Festhaltung des Zusammenhangs fordert in den Worten *κατώτερα τῆς γῆς* eine Bezeichung *der Erde* zu erkennen. Der

[1]) welchem Einwande er freilich später (S. 234) wieder mit der Bemerkung begegnet, dass auf den Comparativ kein Gewicht zu legen sei.

Genitiv τῆς γῆς ist dann genit. appositionis. Er stieg hinab in die Räume, comparativisch *niedriger* als der Himmel, nämlich zur Erde, in diejenigen niedigern Räume, welche die Erde bildet. Ueber die grammatische Zulässigkeit dieser Erklärung kann kein Zweifel walten; Beispiele stehen bei Winer S. 422, wozu Kühner II, 122. Von Olshausen wird sie bekämpft (S. 231), weil 1) den Genitiv als Apposition zu nehmen, in *dieser Formel* nicht im hellenistischen Sprachgebrauche begründet sei, vielmehr in ihr der Genitiv die Oertlichkeit bezeichne. Da wir aber ihre Erklärung nicht auf alttesamentlichem Boden suchen, so stört uns diese Wahrnehmung nicht [1]). 2) Dass καταβαίνειν nie von der Menschwerdung gebraucht werde, ist uns eben so wenig entgegen. Der Specialbegriff der Menschwerdung wird in unserer Stelle nicht accentuirt, sondern die *Erscheinung Christi im Allgemeinen* bildet das Objekt der Rede, und für diese Erscheinung auf Erden im Gegensatz zur Auffahrt gen Himmel wird, ja freilich, der Ausdruck καταβαίνειν verwandt. Joh. 3, 13; 6, 33, 38, 41 sqq; sodann cf. 1 Thess. 4, 16 von der Wiederkunft; Mtth. 28, 2; Apoc. 10, 1; Act. 7, 36 u. a. Wird 3) die Erklärung des Comparativs κατώτερα aus der Vergleichung der Erde mit dem Himmel für nicht stichhaltig bezeichnet, so ist damit die Sache auf die Spitze getrieben. Zur Rechtfertigung wollen wir nicht an Stellen wie Act. 2, 19 appelliren, da hier der Comparativ fehlt. Dagegen fragen wir, was in der That der Anschauung der Erde als einem niedrigern Raume, vom Himmel aus, im Wege stehen könne? So gewiss wir vom Standorte der Erde aus alles in und unter ihr Gelegene ohne logischen Verstoss comparativisch *niedriger* heissen könnte; so gewiss kann der Apostel die Erde, im Verhältniss zu dem, den Ausgangspunkt bildenden Himmel, als eine niedrigere Region darstellen, sich somit des Comparativs bedienen. Wahr ist, dass die Frage, warum der Apostel denn nicht das einfache εἰς τὴν γῆν geschrieben habe, eine nicht ganz zu lösende Schwierigkeit zurücklässt. Wir getrauen uns nicht, die be-

[1]) Zu streng ist es mit ihr nicht einmal zu nehmen, da z. B. die ganz analoge Verbindung εἰς τὸ ὕψος τοῦ οὐρανοῦ Jesai. 38, 14. Niemand nach diesem Kanon von der Höhe, welche *in* dem Himmel ist, erklären wird, sondern von der Höhe, *welche der Himmel ist*; und doch ist diess auch hellenistishe Fügung.

friedigende Antwort zu geben, bitten jedoch zu bedenken, ob die comparativische Ausdrucksweise nicht gleichfalls völlig am Orte sei, sobald wir in *τῆς γῆς* die Apposition, im Sinne von *εἰς τὴν κατώτεραν γῆν*, erblicken. Sein Emporsteigen wird durch *irgend ein Mass* vorausgegangenen Herabgestiegenseins bedingt; ist er zum Himmel aufgestiegen, so muss er vorher zu irgend einer Region, welche niedriger als der Himmel vorgestellt wird, niedergestiegen sein, ohne dass sich aus der Prämisse mit Nothwendigkeit der bestimmte Ort selbst ergäbe, der aber, wie anders woher gewusst wird, die *Erde* ist. Uebrigens macht ja der Comparativ auch bei der Erklärung vom Hades seine Schwierigkeit, so dass wir von daher zum wenigsten quitt wären. — Wird nun der Gegensatz zwischen Himmel und Erde festgehalten, dann passt auch erst die Folgerung aus dem *ἀναβαίνειν* auf das *καταβ.* recht, indem wir nur von einer Auffahrt Christi von der Erde zum Himmel vernehmen, während uns die gegnerische Ansicht auf die ganz unbiblische Vorstellung einer Auffahrt *direkt aus dem Hades* leitet. Sodann fällt uns leicht, die causative Verbindung der Erscheinung Christi auf Erden mit seiner Gabenvertheilung zu begreifen, Joh. 14, 12 u. a., was der Auffassung der Gegner ebenfalls nicht gelingen will.

Dass dem Apostel besonders daran lag, die Deutung der Psalmstelle auf den Messias sicher zu stellen, erhellt auch noch aus v. 10, der v. 8 u. 9 in eins verbindet und kurz wiederholt, nur von einem *καταβάς* lasse sich eine *ἀνάβασις* behaupten. Der zur Erde Heruntergestiegene v. 9, *er* (Winer S. 135) ist somit auch der *ἀναβάς* des Citates v. 8. In v. 10 liegt ein Fortschritt und zugleich der Abschluss der Beweisführung vor, er fügt bei, der *καταβάς* des v. 9 sei derselbe mit dem *ἀναβάς* des v. 8. Nun kommt die *κατάβασις* v. 9 bloss dem Messias zu, welcher folglich der *ἀναβάς* auch in der Psalmstelle ist, die somit nach ihrem ganzen Umfange auf den Messias bezogen werden muss. Die Durchführung schliesst sich in *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα* ab, womit sie zu ihrem Ausgangspunkte, der Vertheilung der Geistesgaben zurückkehrt, als deren Inhaber und Spender der Messias in den Worten dargestellt ist. Denn wiewohl wir keineswegs verkennen, dass dem *ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα* eine sehr weite Bestimmung eigne, so involvirt doch diese Zweckangabe den eben angezeigten Gedanken jedenfalls *mit* als ein integrirendes Hauptmoment des

πάντα πληροῦν[1]; woraus sich ergibt, dass im Bewusstsein des Apostels während der ganzen Erörterung die Hauptbeziehung deutlich festgehalten worden sei.

Offenbar verdient diese zweite Auffassung unserer Worte, mit welcher die von Meyer am meisten übereinstimmt, durch ihre Einfachheit, dadurch, dass sie alle Theile der apostolischen Exposition ohne Schwierigkeit in sich aufzunehmen vermag, ganz besonders auch, weil sie, im Einzelnen hinlänglich sicher, dem unabweislichen Kriterium des Zusammenhangs volles Genüge leistet, entschieden den Vorzug vor den verschiedenen Modifikationen der ersten Hauptansicht. Wenn wir gleich nicht in Beza's hartes Urtheil: qui ad limbum vel ad inferos detorquent, vix digni sunt refutatione» einstimmen möchten, so müssen wir also doch dabei bleiben, *die Wahrscheinlichkeit, des Verfassers Gedanke sei gewesen, Christus habe vor der Gabenvertheilung in der Unterwelt sich als Sieger manifestiren müssen, sei so gering, dass dieselbe nimmermehr als ein exegetisches Faktum ausgegeben, geschweige denn als Datum für ein Dogma benutzt werden darf.*

Bevor wir das Resultat unserer bisherigen Erörterungen ziehen, bemerken wir bloss noch historisch, der Vollständigkeit wegen, dass im Verlaufe der Zeit, namentlich unter den Händen der Väter, auch die alttestamentlichen Stellen Pslm. 16, 10 und 68, 19, weiter Pslm. 24, 7; 86, 13; 88, 5; 107, 14—16; Hosea 13, 14, sammt manchen andern sich eine Beziehung auf die Höllenfahrt gefallen lassen mussten. Umsichtige Leser werden uns ihre, so wie die Zurückweisung von Joh. 5, 28[2]) und von ähnlichen mehr, gerne erlassen.

So bliebe freilich nur eine kleine Zahl von Stellen zurück, welche als Zeugnisse des N. T. für den Descensus angesehen werden müssten. Die lange Reihe, welche die alte Dogmatik uud

[1]) Cf. Zeller, Jhrbb. 3, 2, 1844, wo darauf aufmerksam gemacht wird, dass entsprechende Ideen, wie die des Paulus hier sich auch im Evang. Joh. finden. Johannes datirt die Ausgiessung des heil. Geistes von dem Eintritt der Verklärung an. VII, 39; auch coll. III, 13 u. 14.

[2]) Noch von Lebeau, a. a. O. p. 16 citirt. Die andern cf. bei König, a. a, O. p. 60.

in ihrem Schlepptau ein neugläubiger, im Nachsprechen gewandter Supranaturalismus nach und nach zusammengebracht hat, ist uns zu einem unansehnlichen Häuflein zusammengeschmolzen. Allein diess Häuflein bildet dennoch einen Rest, über den selbst die Lichtfreunde mit ihren Genossen, die sonst geschickte Kunstreiter sind, nicht werden setzen können, ohne hängen zu bleiben. Kommen aber die Löwen des Tages mit ihren geharnischten Zurechtweisungen herangesprungen und bedeuten sie uns, nach allen gemachten Anstrengungen sei doch weiters nichts als ein Theologumenon, das der Beschränktheit der petrinischen Richtung angehöre, zu Tage gefördert, überdem sei zu wissen, dass die Abfassungszeit des ersten Brief Petri bis in's dritte Jahrzehent des zweiten Jahrhunderts herabzusetzen sei — nun, so müssen wir uns diess schon gefallen lassen. Wir haben es diessmal nicht mit diesem und jenem Lehrtypus, nicht mit der Aechtheit und Abfassungszeit dieser und jener Schrift zu schaffen, sondern mit der Lehre des N. Testaments, so wie es uns vorliegt.

Für die geringe Wichtigkeit, die untergeordnete Bedeutung des Descensus im Zusammenhange der evangelischen Heilsthatsachen entscheidet der Umstand, dass nur wenige Zeugnisse ihm das Wort reden, für sich noch nicht. Denn auch auf neutestamentlichem Boden gilt zur Ermittelung des Gewichts, das seinen Ideen zukommt, eine andere Erwägungsmethode als das Zählen der Stellen. Mehr als *eine* Idee, welcher die kirchliche Lehre einen hohen Platz einräumt, besonders die der Trinität, ist ausser Stande, eine grössere Reihe sie bestimmt aussprechender Stellen des N. T. für sich in Schranken treten zu lassen. Wohl aber leitet uns eine andere Beobachtung auf die Einsicht, dass im Sinn und Geiste des N. T. dem Descensus doch nur eine sekundäre Stellung im Complexe derjenigen Lebensmomente Christi, welche die eigentliche Basis der zu Stande gebrachten Erlösung ausmachen, anzuweisen sei. So oft sich auch den Neutestamentlichen Schriftstellern beim fortschreitenden Uebergange vom Tode zur Auferstehung Christi die Gelegenheit, seines Hingangs zum Hades zu erwähnen, dargeboten hätte, haben sie nämlich dieselbe, mit Ausnahme etwa von Act. II und 1. Petr. III, unbenutzt vorübergehen lassen. Dann trägt kein einziger der hergehörigen Aussprüche ein ausgesprochener Massen didaktisches Gepräge; nirgends zeigt sich die Absicht, den Hingang zu lehren, sondern es wird die Wirklichkeit

des Vorgangs entweder gemäss der vorhandenen Vorstellungsweise vom Leben nach dem Tode bloss vorausgesetzt, wie Act. II, oder die Rede kommt durch eine Art von Digression, also mehr zufällig auf den Descensus, wie 1 Petr. III, Beweis genug, wie weit das N. T. davon entfernt sei, ihn mit den Grundthatsachen auf Eine Linie zu setzen.

Versuchen wir endlich das *Endergebniss* unserer exegetischen Untersuchung auszusprechen, so dürfte als biblische Lehre aufgestellt werden: 1) Christus ist im Hades, dass wir so reden, in der Abtheilung der Seligen sowohl als der Nichtseligen erschienen. 2) Sein Aufenthalt im Reiche der Abgeschiedenen fällt in Hinsicht auf die Zeit zwischen den Moment seines Todes und den seiner Auferstehung hinein. Durch einen «Hingang» erscheint er daselbst als abgeschiedene Seele. 3) Der Hingang hat soteriologische Bedeutung. In Angemessenheit zu der Einzigkeit seines Werkes dauert im Hades seine Erlöserwirksamkeit durch Verkündung des Evangeliums und Anbietung der Gnade Gottes fort. Die Predigt Christi hat universellen Charakter, sie ist ohne Einschränkung an die Gasammtheit der Abgeschiedenen gerichtet zu denken. 4) Als beabsichtigte Wirkung solcher Verkündung wird angeführt (nach 1 Petr. IV) a) die Herstellung der Möglichkeit und Rechtmässigkeit des allgemeinen Gerichts über Alles, was Mensch heisst, Todte wie Lebende; b) die Verwerfung und Aufhebung der Gottwidrigkeit, welche den abgeschiedenen Seelen inhärirt; c) die Entfaltung des wahren gottähnlichen Lebens in demselben, - Processe, welche dem Wesen nach von denjenigen, die das Evangelium bei den Lebenden hervorruft, nicht verschieden sind. Eine mehrere Auskunft bietet das N. T. nicht, wie es denn namentlich über den wirklichen Erfolg des Descensus gänzlich schweigt.

V.

Die biblische Lehre vom Hingange Christi zum Hades in ihrem Zusammenhange mit der neutestamentlichen Eschatologie.

Das aus der exegetischen Untersuchung so eben gewonnene Resultat über den biblischen Descensus, so wie über die Thätigkeit

Christi im Hades führt uns auf das Gebiet der neutestamentlichen Eschatologie hinüber. Denn schon der einfache Umstand, dass Christus zum Hades descendirt sei, hat seine *Bedingung in dem realen Vorhandensein eines Zwischenzustandes.* Die Angabe, dass er auch dahin die Botschaft des Heils getragen, nöthigt die *Zuständlichkeit der im Todtenreiche Enthaltenen* zu erforschen. Ohne dass die Existenz des Hades biblisch-exegetisch constatirt wäre, würde es schwer halten, dem Descensus eine andere Bedeutung als die eines isolirten, seiner Vermittelung in der eschatologischen Gesammtanschauung des N. T. ermangelnden Theologumenons zu vindiciren, welches eben dadurch, dass es sich nicht als integrirendes Moment eines positiven Systems geltend zu machen vermöchte, seinen Halt einbüsste und sich gefallen lassen müsste, einem apokryphischen Ideenkreise zugewiesen zu werden. Die Erörterung über die Zuständlichkeit der durch den Tod dem irdischen Schauplatz Entrückten sodann soll uns wo möglich in den Stand setzen, die Angabe von einer an sie gerichteten Predigt auf biblischem Boden begreiflich zu machen. Und da wir die Ansicht nicht theilen, dass die neutestamentlichen Schriftsteller bei ihren Aussagen über die letzten Dinge nur das wirklichkeitslose Gebiet der in Zeit- und Volksvorstellungen sich herumtreibenden Phantasie betreten haben, noch auch das Unternehmen, eine wohlzusammenhängende in sich organisch gegliederte Lehre der die Vollendung des Reiches herbeiführenden Ereignisse exegetisch vorzuzeigen, als ein völlig eitles hinzustellen uns für befugt erachten [1]; sondern im Gegentheil, bei aller Verschiedenheit im Formelgebrauch, bei aller Abweichung unterschiedlicher Vorstellungsweisen in vereinzelten Besonderheiten, *eine durch die Evangelien und apostolischen Schriften hindurch wesentlich identische Substanz der eschatologischen Grundanschauung* behaupten müssen: so können wir weder vom Hades, noch von dem Schicksale seiner Bewohner handeln, ohne auf das Gesammtbild der eschato-

[1]) Cf Rückert, chr. Philosophie II, 421 f.; Neander, ap. Zeitalter, 2. Aufl. II, 660; W. Georgii, über die eschatol. Vorstellnngen der neutestamentlichen Schriftstesller, in Zeller's Jhrbb. 1845, I., wo der Schluss S. 25 lautet: «ein Uebereinstimmendes, ein gemeinsamer Lehrtypus ist im N. T. über die letzten Dinge nirgends gegeben.» Dagegen z. B. Göschel, zur Lehre von den letzten Dingen, 1850, S. 106, 118, was jedoch auf theologischem Boden auch wieder der Beschränkung bedarf.

logischen Erwartungen Rücksicht zu nehmen. Jedoch beschränken wir uns hiebei auf die Zeichnung des *allgemeinen Rahmens* der neutestamentlichen Eschatologie, für die tiefere Begründung unserer Exposition auf die neuern Arbeiten von Krabbe, Weigel, J. Müller, Lange, Nitzsch, z. Th. auch Göschel und Andere verweisend, durch deren Bemühungen das sonst für so verworren gehaltene Gebiet nicht wenig von seinem verrufenen Dunkel verloren hat.

Die zur Zeit Christi unter den Juden gangbare, der alttestamentlichen Prophetie entwachsene Vorstellung von zweien, nach Wesen und Zeit geschiedenen Weltaltern, עוֹלָם הַזֶּה und עוֹלָם הַבָּא [1]), — mit der Erscheinung des Messias בְּאַחֲרִית הַיָּמִים — (zur *συντελεία τοῦ αἰῶνος* durch Auferweckung der Todten und Haltung des Weltgerichts einerseits, zur Errichtung des messianischen Reichs [2]) andererseits) — in ihrer Mitte, musste in Folge der

[1]) Zu der Annahme, dass etwelche Differenz über den Gehalt und den Umfang dieser Formeln bereits unter den Juden obgewaltet habe, scheint man berechtigt durch Angaben, wie Mannasse Ben Israel, de resurr. mort. lib. III, c. 1. cf. Schöttgen, I, 1155, und die im hergehörigen Streite zwischen Witsius und Rhenferdius aus den Rabbinen zu Tage geförderten Stellen.

[2]) מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם. Nach einer andern, in den jüdischen Schriften niedergelegten Vorstellungsweise wäre jedoch die מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם, *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* noch zu unterscheiden von dem irdischen Reiche des Messias. Das letztere, an seiner Spitze die Belebung des Gerechten, d. i. der Israeliten, *ἀνάστασις πρώτη* (cf. 4 Esra. II, 10, 13, 16; Sohar. I. f. 81, 102; Pesikta Rabbati f. 1. 4; tractat. Sanhedrin. c. 11, §. 1; auch Joh. XI, 24; Schöttgen I, 662) hat weder bleibende Dauer noch difinitive Bedeutung. Die Angaben über seine Dauer schwanken zwischen 1000 und 400 Jahren, 4 Esra VII, 28 f. und erst auf den Trümmern der am Ende dieser Zeit im sieghaften Kampfe vernichteten Satansmacht ersteht die vollendete Gottesstadt, vermittelt durch die jetzt allgemeine und zweite Auferstehung und das die *Heiden* (doch cf. Schöttgen, moral. hebr. II, 224) treffende Gericht, welches seine Verurtheilten dem zweiten und ewigen Tode überliefert. Hiemit in Verbindung stände dann die zuweilen auftauchende Meinung der Juden von einer *zweifachen* Erscheinung des Messias. Cf. Böhme, die ap. L. von der Wiederkunft des Messias, Keil und Tzsch. Analekten I, 184 ff Weitere Verbreitung scheint sich aber die einfachere, oben angedeutete Erwartungsweise erfreut zu haben. Corrodi, Gesch. des Chiliasmus I, 324 ff.; Gfrörer, Jahrh. des Heils II, 200 ff. 252 ff., wo die verschiedenen Meinungen gesammelt sind. Für das Weltgericht vergl. z.B. Kidduschim. f. 30.

Art und Weise, *wie* jetzt Christus faktisch erschienen und hingegangen war, für die neutestamentliche Anschauungsweise nothwendig eine solche Umbildung erfahren, dass *der ganze Zeitraum von der erstmaligen Erscheinung Christi bis zu seiner Wiederkunft noch innerhalb des αἰὼν οὗτος zu liegen kam.* Somit dauert der αἰὼν οὗτος[1]) (ὁ νῦν αἰών 1 Tim. VI, 17; ὁ ἐνέστως αἰὼν πονηρός Gal. 1, 4) noch fort, und er wird nun im Unterschied zur vorchristlichen Zeitdauer als χρόνοι ἔσχατοι bestimmt. Den Abschluss der χρὸνοι ἔσχατοι sodann, d i. des letzten Zeitraums der ersten Weltepoche, bei Johannes ἐσχάτη ὥρα, folglich den Abschluss des αἰὼν οὗτος überhaupt, oder negativ die συντελεία τοῦ αἰῶνος, positiv den thatsächlichen Beginn des αἰὼν μέλλων mit seiner ideellen Wirklichkeit, — führt die παρουσία τοῦ Χριστοῦ, die herrliche Wiederkunft Christi, des Todtenerweckers und Weltenrichters, herbei, welche unter die Kategorie der Zeit gestellt, auf die ἐςχάτη ἡμέρα verlegt ist.[2])

Treten wir den einzelnen Momenten dieses abschliessenden Weltprocesses etwas näher, so erhellt aus dem Angebrachten bereits, dass die παρουσία τοῦ Χριστοῦ, als derjenige Akt, welcher der ἐσχάτη ἡμέρα ihren wesentlichen Inhalt, ihre eigenthümliche Dignität verleiht, das wahrhaft principielle Centrum der in unbestimmter Zeitferne erwarteten Schlussepoche bildet. Christus erscheint zum zweiten Male, nicht in Analogie diessseitig beschränkter Existenzen Matth. 24, 27, sondern diessmal in vollendeter sichtbarer Herrlichkeit, ἐπιφανεία τοῦ κυρίου, Act. I, 11; 1 Thess. IV, 16, 17; es findet die sollenne Offenbarung seiner Majestät in göttlicher Glorie Statt, die Offenbarung des triumphirenden Königs im theokratischen Himmelreiche, ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου. Jndem im bisherigen Weltverlaufe die gesammte begeistete Endlichkeit, vor allem in ihrer Gestaltung durch und seit Christus, in gleichsam dialektisch lebendiger Form stets augenfälliger ihrer absoluten Erledigung u. Vollendung, ἀκμή, *zudrängt*, wie diess in der continuirlich sich steigerndenConcentrirung u.dem immer schärfern Auseinandertreten ihrer fundamentalen Gegensätze zur Erscheinung kommt[3]): gehört es gerade zu ihrem eigen-

[1]) De voce αἰών, Koppe N. T. 1778. Excurs I. ad Galat.

[2]) Cf. Koppe, a. a. O. Excurs. I. ad Ephes.. pg. 381 ff.

[3]) Diess das Innere der ὠδῖνες Mtth. 24 init. und der θλῖψις, ibid. 15

thümlichen Wesen, sowohl in Hinsicht ihrer Totalität als der sie constituirenden Momente, in fortlaufendem organischem *Entwickelungs*processe begriffen zu sein. Zum Abschlusse dieses Processes der gegenwärtigen Weltperiode kommt es erst mit der Wiederkunft Christi und seinen Vollzug erfährt er in der, an die dannzumalige Thätigkeit des Herrn sich knüpfende *ἀνάστασις* und *κρίσις* Auf beide ihrem Umfange nach universellen Weltakte, Matth. 25, 32; 16, 27, werden wir unten zurückkommen. In der *ἀνάστασις* zunächst gelangen die mit Christo in unauflöslicher Lebensgemeinschaft Befindlichen in so weit zu ihrer Vollendung, als ihnen ein dem geheiligten Geiste des Subjekts adäquates, der zeitlich räumlichen Hemmung enthobenes, verklärtes leibliches Organ geschenkt wird. Die vorausgehende *ἀνάστασις* ist die Bedingung für die Vollstreckung des Gerichts an den Todten. Die *κρίσις* selbst aber stellt die gesammte Menschheit, die *ζῶντες καὶ νεκροί* vor den Richterstuhl Christi und ist sowohl in Beziehung auf den Einzelnen als in Beziehung auf den *αἰὼν οὗτος* überhaupt die «feierliche Manifestation der ewigen Idee der Gerechtigkeit Gottes», *ἡμέρα ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως τοῦ θεοῦ*, Röm. 2, 5. Das Schicksal der Individuen wird in Gemässheit ihres wirklichen Werthes *auf ewig entschieden*, die Guten selig gesprochen, die Bösen angeklagt, vertheidigt, verdammt, Mtth. 25, die göttlichen und widergöttlichen Individualitäten und Mächte gesondert, entsprechenden Regionen überwiesen, und der geschichtliche Gesammtverlauf der Diesseitigkeit ist ***abschlüsslich** erledigt*, das Reich der Himmel hat seine absolute, für die Ewigkeit gültige Gestaltung empfangen.

Diess die grossen, in ihrer Art einzigen Thatsachen der *ἐσχάτη, κατ' ἐξοχὴν μεγάλη ἡμέρα* in ihrer gegenseitigen Correspondenz. Die *ἐσχάτη ἡμέρα*, weil gleichsam die einkleidende Umkränzung, der äussere Rahmen des wiedergekommenen Christus, nimmt demnach ihre Stellung in *der Mitte zwischen den zwei Weltaltern ein.* [1]) An den Schluss des *αἰὼν οὗτος*, vor den Anbruch des

bis 28, welche das *τέλος* furchtbar schrecklich präludiren. Personificirt wird das zur Reife gelangte Verderben in der Idee des *ἀντίχριστος* und der Organe des antichristlichen Geistes angeschaut. 2 Thess. 2, 3 ff; Mtth. 24, 24. Vgl. Usteri, paulin. L. B. 3te. Aufl. p. 200 ff.

[1]) So in der Mitte des *τέλος* aufgeführt, wird der jüngste Tag Mtth. 24, 29 ff.

μέλλων gestellt, beide herraufführend, formirt sie beides, die Aeonen*scheide* und die Aeonen*vermittelung*: sie repräsentirt den Punkt, in welchem die Weltalter, dadurch dass das eine in das andere übergeht, sowohl zusammenstossen, als sich trennen. Wir haben uns also diese «Centralzeit» als eine kritische und schöpferische zugleich vorzustellen: kritisch, sofern in ihr der seitherige Weltzustand, die Continuität im Verlaufe der Geschichte der Menschheit, die diessseitige Totalität überhaupt ihre Erledigung, der *αἰὼν οὗτος* seinen Abschluss erreicht. Allein die Krisis hat nicht die Aufgabe zu vernichten und einem *absolut* Neuen Platz zu schaffen; vielmehr sichtet sie das Alte und qualificirt es transformatorisch nach dem Erforderniss des neuen Weltalters. Auch der Weltschauplatz participirt an dem universellen Vorgange: er erfährt eine Umbildung in Angemessenheit zu der schlechthinigen Vollendung des Reichs geistiger Wesen, der Makrokosmos empfängt seine dem Mikrokosmos entsprechende Gestaltung.[1]) Schöpferisch wäre somit jene Centralepoche, sofern in der Erledigung des *αἰὼν οὗτος* der Eintritt des *αἰὼν μέλλων* in fertiger Vollendetheit (*οἰκουμένη μέλλουσα* Hebr. 2, 5), des Totalzustandes der zur Realität gewordenen Idealität mitgegeben ist. Hiemit ist nun die künftige Weltgestaltung fixirt, eine Abänderung hat nicht mehr statt, das Gesetz der Perfektibilität für die subjektive und objektive Endlichkeit hat sich ausgelebt, die nunmehrige Schicksalsbestimmung hat für die Individuen ewige Geltung Matth. 25, 41, 46; Marc. 9, 43, 44. Damit wird jedoch nicht gemeint, dass der *αἰὼν μέλλων* mit der Gesammtheit seiner Existenzen in der Langweiligkeit eines ewigen Kreislaufes zu verharren habe, vielmehr gehört es gerade zum Charakter der Diessseitigkeit, dass ein Tag sei wie der andere und dass es nichts Neues gebe unter der Sonne, während der Begriff eines ewigen

[1]) Allerdings scheint Matth. 19, 28 (Marc, 13, 31 coll. Luc. 16, 17 ?) bereits eine Hindeutung auf die *Umwandlung* der gegenwärtigen Erscheinungswelt im Ganzen zu enthalten, und zwar im Sinne v. Röm. 8, 21, wonach die materielle Schöpfung ihre *φθορά* verliert, ohne desshalb der Vernichtung heimzufallen. Dagegen 2 Petr. III, 10—13 und möglicher Weise auch Apoc. 21, 1 ff. ist die Identität des jetzigen und zukünftigen Schauplatzes als aufgehoben betrachtet. Vgl. dieselbe Erwartung bei den Rabinen, Lightfoot, in chron. temp. N. T. Sect. 9, das Citat des R. Honna. Nach Apoc. 20, 14; 21, 8 würde auch den Verdammten der ihnen zukommende Ort angewiesen.

Verharrens in absoluter Vollendung zu seinem nothwendigen Complement die nie sich auslebende ewige Aktuosität nach dem Urbilde des Lebens Gottes hat.

Sollen wir zur Vervollständigung des Bisherigen und im Interesse der Lucidität für das Nachfolgende noch den *Zustand und das Leben* im *αἰὼν μέλλων* berühren, so hat es zwar mit dem Ausspruche des Cod. Schabbat fol. 63 seine Richtigkeit, לועלם הבא עין לא ראתה. Für uns ist die zukünftige Herrlichkeit mit der Decke behangen, welche bis auf einen gewissen Grad Alles umhüllt, was noch nicht Gegenstand des eigenen Erlebnisses geworden ist. 2 Cor. 5, 7; 1 Cor. 13, 9; 1 Joh. 3, 2. Ihre absolute Offenbarung erfolgt erst mit ihrem Eintritte am Welttage. Die Andeutungen in den Reden Christi sind ziemlich spärlich, den anderweitigen Aussagen des N. T. fühlt man die dem Wissen hier gesetzte Beschränkung leicht ab. Ueberhaupt werden die formellen Bestimmtheiten dieses transcendenten Zustandes mehr als seine lebendige Modalität hervorgekehrt. Dennoch wird schon aus dem Begriffe der *ζωὴ αἰώνιος*, als einer solchen, die im gegenwärtigen Weltalter ihren Anfang nimmt und keiner zukünftigen Suspension fähig ist, klar, dass das *selige* Leben seinem eigentlichen *Grund* und *Wesen* nach von dem hierseitigen Leben aus Gott in der Gemeinschaft mit Christo nicht verschieden sein kann. Es ist der Vollgenuss des wahren Lebens, vollkommene Seligkeit ohne alle Unterbrechung oder Störung nach vorwärts, Seligkeit *in* Ewigkeit in *der* Ewigkeit Matth. 25, 46; Gal. 6, 9. Alle Hemmung und Schranke ist zurückgeblieben, die Sünde mit ihrer Nachwirkung, dem Uebel, ist abgethan 2 Tim. 4, 18, die zeitlichen Bedürfnisse sind hinweggefallen. In der Freiheit von aller Endlichkeit wird den Beseligten ein Leben wie den Engeln zu Theil Mtth. 22, 30. *Κληρονόμοι θεοῦ, συγκληρονόμοι Χριστοῦ* Röm. 8, 17 stehen sie, in mehr positivem Ausdruck, im Besitze vollendeter Erkenntniss 1 Cor. 13, 10, 12, geniessen ewige Freude im Schauen Gottes[1]), in dem ununterbrochenen Sein bei dem Herrn Joh. 17, 24,

[1]) Unter welchem man freilich etwas Anderes zu denken hat, als was Schuderoff vorzuschweben scheint. Er sagt «Glaube und Vernunft in ihren Verzweigungen. 1843» S. 68 wörtlich wie folgt: «nie kann es zum wirklichen Schauen kommen, und zwar weder hier noch in einem künftigen Leben, weil dieses Schauen die Idee Gottes unabweislich vernichten, ja das

1 Thess. 4, 17; 1 Joh. 3, 2, und der vollen Befriedigung ihres penumatischen Wesens Joh. 6, 35. Ihre Uranlage ist zu ihrer harmonischen Entfaltung gediehen: Gott sind sie ähnlich geworden 1 Joh. 3, 2; Matth. 13, 43 vergl. mit 5, 48; verklärt nach dem Bilde Christi gestaltet, Phil. 3, 21; 2 Cor. 3, 18, erfreuen sie sich einer überschwänglichen Herrlichkeit 2 Cor. 4, 17; 3, 18; Röm. 8, 18. Indem sich so das Leben der Seligen als allseitige Gemeinschaft mit dem Vater und Sohne darstellt, ergibt sich endlich daraus als weitere Bestimmung, einerseits eine Erhebung derselben zur Theilnahme an der Herrschaft Christi, überhaupt also eine erweiterte Wirksamkeit, eine erhöhte Thätigkeit, Matth. 25, 21. Matth. 19, 28; Röm. 5. 17; 2 Tim. 2, 12; Apoc. 2, 26; 20, 6 u. a. vergl. 1 Cor. 6, 2, andererseits eine lebensvolle Gemeinschaft Aller unter einander, — die aktualisirte *βασιλεία τῶν οὐρανῶν.* Joh. 17; Matth. 8, 11 vergl. 26, 29.

Neben, aber geschieden von diesem, durch die persönliche Gemeinschaft aller Seligen in ihrer Gemeinschaft mit Gott und Christus gebildeten Reiche, besteht im *αἰὼν μέλλων die Region der Verdammten.* Nach dieser Seite hin finden wir die Vorstellungen in der urchristlichen Zeit noch weniger entwickelt. Selbst in Stellen, die erwarten lassen, dass neben dem Geschicke der Frommen auch der Gegensatz hervorgekehrt werde, ist Schweigen eingehalten cf. 1 Thess. 4, 16 f. Durchgängig geht die Rede bestimmter auf das Böse und das Reich des Bösen, als auf das Schicksal der verdammten Individuen ein. Die bildlichen Darstellungen herrschen zur Bezeichnung der Schrecken und der Furchtbarkeit des Zustandes der im Gerichte Verworfenen vor: es ist der Zustand der *ἀπώλεια,* des *ὄλεθρος αἰώνιος* Hebr. 10, 39; Phil. 1, 28; 2 Petr. 3, 7; 2 Thess. 1, 9. Auf den *ἀσεβεῖς ἄνθρωποι* lastet *ὀργὴ καὶ θυμός*; ein *πυρὸς ζῆλος* macht sich wider die *ὑπεναντίοι* auf; ihr Loos ist Pein leiden, *βασανίζεσθαι;* Vgl. zu den bekannten

Universum kopfüber stürzen würde.» Schon aus Bretschneider hätte er sich eines Bessern belehren können, welcher das Schauen Gottes, übereinstimmend mit manchen Vätern und neuern Theologen im Gegensatz zur hierseitig diskursiven, als intuitive Kenntniss der Vollkommenheit Gottes und später als den Zustand der durch die göttlichen Wohlthaten gesteigerten Glückseligkeit überhaupt bestimmt. Schleiermacher definirt es als eine solche stetige Bestimmtheit durch das Gottesbewusstsein, dass wir in unendlichem Fortschritte Gott in Allem und mit Allem erkennen.

synoptischen Bildern Hebr. 10, 27; 2 Thess. 1, 8, 9; Apoc. 14, 10, 11 u. a. Die Wahrheit dieser vorstellungsmässigen Schilderungen kann kaum in etwas anderem gefunden werden als in der Exclusion von der *ζωὴ αἰώνιος*, der Verbannung aus dem Angesichte Gottes, aus der Gemeinschaft der Genossen des Reichs, woran sich weiter reiht das Bewusstsein des Verdammtseins, der Widerspruch und Zwiespalt mit sich selbst, wie er dem Bösen überhaupt einwohnt, die Verzehrung durch die vorhandene Leidenschaft einer compensirten Selbstsucht, welcher die Möglichkeit ihrer Befriedigung benommen ist[1]), die Ohnmacht einer concentrirt gesteigerten Feindschaft wider Gott und die Beschränkung auf die Mitverdammten, die in selbstischer Entzweiung unter sich, ihre Einheit einzig und allein an dem Gegensatze der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* haben. Daher die *φοβερὰ τις ἐκδοχή*, das *φοβερὸν τὸ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζῶντος*. Hebr. 10. — Hier aber begegnen wir einer höchst schwierigen Frage, der nach der *Ewigkeit der Höllenstrafen*. Ihre Negation, und deren positive Kehrseite, die so geheissene Wiederbringung aller Dinge, müsste nothwendig die oben gefundene ewige Geltung der Entscheidungen an der *ἐσχάτη ἡμέρα* aufheben: auch mit der *παρουσία Χριστοῦ* würde kein allseitiger Abschluss des diesseitigen Entwickelungsprocesses erfolgen, sondern das grosse Weltgericht hätte zwar die partiale Bedeutung einer vollständigen Scheidung der ethischen Gegensätze, allein zu einem wirklichen *τέλος*, einer *συντέλεια τοῦ αἰῶος τούτου* käme es nicht, wie denn in Ansehung der immer nur provisorisch Verworfenen kein Abschluss abzusehen wäre. Wiewohl die daherige Untersuchung in extenso aufzunehmen, der Ort nicht gestattet, wird sich doch unschwer herausstellen, dass diejenigen, welche es unternehmen, die Ewigkeit der Höllenstrafen zu läugnen, auf neutestamentlichem Boden einen harten Stand haben[2]). Denn zugegeben, dass dieser Lehre selten Erwähnung geschieht, dass sie mehr gelegentlich berührt als in didaktischer Bestimmtheit vorgeführt wird; zugegeben, dass hinwiederum andere Stellen sich mit ihr nicht zum Besten vereinbaren lassen: so findet «der trübende Gedanke»

[1]) *Οὐκ ἔχουσιν ἀνάπαυσιν ἡμέρας καὶ νυκτός.*

[2]) Mit dem meisten Scheine ist es von *Kern* geschehen, «die christliche Eschatologie» in der Tüb. Zeitschrift für Theologie 1840. III. pag. 43 – 44. cf. auch Usteri, paulin. L. B. 3te Aufl. 221 f. Steudel. Glbsl. S. 464 ff.

doch sicher seine Rechtfertigung in dem *Ganzen* der neutesamentlichen Oekonomie. Und so misslich als man zuweilen möchte glauben machen, steht es denn doch um ihre biblische Begründung auch nicht: sie hat sogar so starken Säulen als Unterlage aufzuweisen, dass sich das individuelle Gefühl wohl unter sie wird beugen müssen, während für die Hoffnung einer spätern Begnadigung, weil Bekehrung der Verdammten das N. T. nirgends eine Handhabe bietet. So spricht Christus Mtth. 25, 46, coll. v. 41: *καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον,* wo es gewiss nicht ausreicht, aus Rücksicht auf den Gegensatz den Ausdruck *κόλασις αἰώνιος nur* auf die innere Beschaffenheit der Strafe zu beziehen. Ist aber die protensive Bedeutung des Ausdrucks *αἰώνιος* für sich nicht völlig sicher, so weist hier der Zusammenhang entschieden genug darauf hin, dass man ihm nicht den Sinn einer «langen Dauer» substituiren darf. Auf Marc. 9, 43, 44, (46, 47) wollen wir nicht zu hohes Gewicht legen, nicht zwar aus den von Kern beigebrachten Gründen, deren keiner zureichend ist, sondern weil man streiten kann, ob mit *γεέννα* der Ort bleibender Verdammniss oder lediglich der Mittelzustand gemeint sei, in welchem Falle das *οὐ τελευτᾷ* mit diesem selbst noch zu Ende gehen könnte. Matth. 12, 32 ist schon nach der entgegengesetzten Seite hin ausgebeutet und aus der Stelle die Consequenz gezogen worden, dass die Möglichkeit der Vergebung nicht nur in den Zwischenzustand, sondern auch in den *αἰὼν μέλλων* hinein daure. [1]) Allein diess ist nicht mehr als eben eine Consequenz und obendrein eine höchst gewagte, während etwas anderes, als die Vergebung sei ausgeschlossen, und zwar *auf alle Zeiten hinaus*, auf die æternitas a parte post, nicht behauptet werden sollte, also auch nicht darin gefunden werden darf. Dass die Stelle eine Warnung enthalte, ändert an der scheidenden Wahrheit nichts. Will man aber geltend machen, die Möglichkeit einer Vergebung während der Verschliessung des Herzens vor der Gnade Gottes sei freilich ausgeschlossen, dagegen dass diese Verstockung in alle Ewigkeit Bestand habe, davon werde nichts gesagt: so bringe man doch das kategorische *οὐκ ἀφεθήσεται* des v. 31 und das ebenso unzweideutige *οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα* in der Parallelstelle bei Marcus 3, 29, *ἀλλ' ἔνοχός ἐστιν αἰωνίου*

[1]) Olshausen, Kern und A.

ἁμαρτήματος in Erwägung[1]). Wäre es auch keine andere Stelle, auf die man sich für die Endlosigkeit der Verdammniss berufen könnte, ausser dieser Einen aus dem Munde Christi, es hielte schwer über sie hinwegkommen[2]). Nicht dieselbe Beweiskraft nehmen wir für das βασανίζεσθαι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, Apoc. 20, 10 als Ausdruck einer deuterokanonischen Schrift in Anspruch. Jedoch im Verbande mit Stellen wie die vorangehende wird man, bei der Selbigkeit ihres Inhaltes, nicht umhin können, ihr zum wenigsten eine sekundäre Bedeutung beizumessen, und sie nicht ohne weiters «wegen des Poetischen der ganzen Diktion der Apokalypse» über Bord werfen. Hiezu vergl. 2 Thess. 1, 8, 9 der ὄλεθρος αἰώνιος; Apoc. 14, 9, 10. Beachtung verdient endlich noch Matth. 26, 24, wo vom υἱὸς τῆς ἀπολείας (Joh. 17, 12) steht, καλὸν ἦν αὐτῷ, εἰ οὐκ ἐγεννήθη, welcher Ausspruch als unwahr bezeichnet werden müsste, so gewiss eine, wenn auch noch so späte Gewinnung der Seligkeit erfolgen würde.

Während das N. T. also *für* die Ewigkeit der Verdammniss *possitive* Erklärungen enthält, ist es nach unserem Dafürhalten der ihr entgegengesetzten ἀποκατάστασις πάντων keineswegs in démselben Masse günstig.[3]) Alt in der Kirche, hat sie dieselbe mit

[1]) wie zu lesen wir mit den vorzüglichsten äussern Zeugnissen und Lachmann wohl berechtigt sind.

[2]) Cf. *Schaf*, die Sünde wider den hl. Geist. 1841. 147 ff. *Tholuck* Stud. u. Krit. 1836. II. 401 ff. *Weisse*, ebendas. pag. 305. «Mit Donnerworten, gegen die auch der hartnäckigste Anhänger der Apokatastasis sein Ohr nicht immer wird verstopfen können, werden namentlich bei den Synoptikern, so oft den echten Jüngern das Himmelreich verheissen wird, die Widerspenstigen davon ausgeschlossen.» Dazu *J. Müller*, Lehre v. d. Sünde II, S. 568 bis Ende.

[3]) Röm. V, 12 sqq., besonders v. 18 u. 19 ist nur von der *Möglichkeit*, dass *Alle* zur Rechtfertigung des Lebens gelangen, die Rede, nicht von der «Thatsache». Bei aller Universalität der Gnade Gottes in Christo kommt es immer auf das in der freien Willensbestimmung begründete Verhalten des Individuums zu derselben an. Röm. c. 9—11 geht nicht auf die Einzelnen, sondern auf das ganze Volk; die in Aussicht gestellte Rettung des *Volks* aber besagt im Geringsten nicht die Rettung seiner *sämmtlichen* Genossen, jedenfalls nicht die Heilsgewinnung Derer, welche vor der Zeit der Bekehrung des Volkes dem Tode verfallen sind. Selbst 9, 32 entbehrt der erforderlichen Sicherheit: denn wollen wir hier unter πάντες nicht wieder die Juden und Griechen als *Massen* verstehen, so bleibt immer noch die Auskunft, Gott habe sich in Christo thatsächlich *Aller* erbarmt, d. i. von seiner Seite die Veranstaltung getroffen, durch welche *Alle* zum Leben eingehen *können*, ohne dass damit bestimmt wäre, dass auch *Alle* eingehen *werden* und *müssen*. (vergl. 1 Joh. 2, 2. Christus ist ἱλασμὸς περὶ

richtigem Takte schon frühe verworfen. Allerdings hat sie einen Stützpunkt an einigen paulinischen Dikten, unter denen 1 Cor. 15, 22 — 28 obenan steht. Aber auch hier dürfte sich v. 22 das πάντες eben so gut von der idealen Bestimmung als von der zukünftig concreten Wirklichkeit verstehen lassen.[1] Und gesetzt, wir stünden erwiesen im Unrecht, so steht uns immer der von Weizel eingeschlagene Ausweg zu Gebot, welcher aller Beachtung werth ist. Die Abweichung von der sonstigen Grundanschauung wird von ihm ohne Umschweif eingestanden, allein derselben keine weitere Bedeutung zugewiesen, als die, welche einer «im Momente tiefer Erregung entgangenen einseitigen Vorstellung» zukommt.[2] Gedanken, wie die Matth. 22, 44 parall. coll. (Act. 2,

ὅλον τοῦ κόσμου, potentia, nicht actu). Joh. 12, 32 macht Kern nicht geltend, wiewohl die Worte den «*Schein*» einer allgemeinen Versöhnung und Wiedervereinigung sehr nahe legen (Olshausen, Comm. II, 228), während der Zusammenhang wieder nur auf die Juden und *Heiden* (πάντα) leitet. Diese Stellen sind somit sämmtlich unvermögend, die faktische Wiedervereinigung absolut Aller mit Gott gegenüber dem decretum reprobationis absolutum festzustellen. Und ist es denn nicht in der That bedenklich, auf vereinzelte Aussprüche, welche zwar für sich der beliebten Doktrin das Wort reden würden, aber nichtsdestoweniger nur die *Eine* Seite der *ganzen* Wahrheit zur Darstellung bringen, während sie im Augenblicke von dem Totalzusammenhange abstehen, und desshalb an diesem wieder ihre Limitation haben, eine Theorie basiren zu wollen, welche mit einem vorliegenden Systeme nicht in Einklang zu bringen ist? Ein Gedankenorganismus kann nicht wie der Aufriss eines Gebäudes auf einen Schlag vorgewiesen werden; je nachdem diese oder jene Partie eben die Vorlage abgibt, je nachdem wird sie einseitig accentuirt, erhält aber ihre Rektifikation von selbst wieder aus dem Ganzen. Röm. 11, 26 steht auch πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, ohne dass man dabei an unbedingt jedes Individuum, das zu Israel gehört, zu denken haben wird. Uebrigens vergl. den letzten Abschnitt der angeführten Abhandlung von *Weizel*. Eine einlässliche Abhandlung über die ἀποκατάστασις ist uns handschriftlich vom Zürcher Prediger Breitinger zu Gesicht gekommen, welcher wohl eine weitere Verbreitung gewünscht werden dürfte. — Nur mit grossem Unrecht würde man Luther's Ausspruch Catech. maj. precat. 2, p. 517 hieher ziehen: «ut regnum diaboli abolitum prorsus exstirpetur, ne quid juris aut potestatis illi in nos relinquatur, donec prorsus subversum fuerit, peccatis, morte *et orco exstinctis*, ut nos perpetuo in perfecta justitia ac felicitate vivamus», da es einleuchtet, in welchem Sinne hier orcus gebraucht wird.

[1]) Cf. Schaf, p. 161 u. Georgii S. 24, a. a. O.

[2]) Den von Neander, Gesch. der Pflanzg. 2. 670, 2te Aufl. in der Anmerkung angedeuteten Versuch einer denkbaren Vereinbarkeit der Wiederbringung mit der ewigen Verdammniss vermögen wir uns nicht anzueignen. Martensen, Dogm. § 284 scheint uns die für die ersteren sprechenden Stellen

25; 1 Cor. 15, 25) ausgesprochenen, bieten in ihrer Vereinzelung sowohl den Gegnern als den Freunden der Apokatastasis einen Anhaltspunkt; selbst Phil. 2, 10, 11 und 1 Cor. 15, 28 führen keine Entscheidung herbei. Die Entwickelungsprocesse auf dem Gebiete des Geistes verlaufen nicht nothwendig einem über sie verhängten Gesetze gemäss, wie diess im Gebiete der äussern Natur der Fall ist, sondern hier begegnen wir der individuellen Persönlichkeit und ihrer in der Selbstbestimmung ruhenden *That*. So gewiss nun aus der absoluten Macht Christi Matth. 28, 18 die Nöthigung des *Einzelnen*, der *rettenden* Einwirkung Raum zu geben, nicht aller Erfahrung zum Trotz abgeleitet werden kann, so gewiss kann auch jenseits des Grabes keine *necessitirende* Macht eine *freiwillige* Anerkennung Christi bei *allen* Subjekten erzielen. Aeusserer Zwang würde nie den Phil. 2 und 1 Cor. 15 geschilderten Zustand zu seinem Resultate haben. Daher entweder totale Vernichtung der widerstrebenden Subjekte zugegeben werden muss, oder wenn diese nicht belieben kann, man eine solche Fassung jener Stellung gelten zu lassen genöthigt ist, welche die allgemeine Rückkehr alles von Gott Abgefallenen nicht unbedingt in sich schliesst. Bleibt nämlich auch nach dem gerichtlichen Abschluss des *αἰὼν οὗτος* von Gott Abgekehrtes, Widergöttliches zurück, so will es doch von nun an als ein völlig Ueberwundenes und Bezwungenes, der Ohnmacht Verfallenes, als ein auf ewig Gefesseltes betrachtet sein. *Für sich* in Widerspenstigkeit, somit in Unseligkeit verharrend, aber objektiv aller Wirksamkeit beraubt, muss auch die erzwungene Unterwerfung des Reiches der Bösen und die ewige Verdammniss der es Bildenden in der *Vollendung* der absoluten Jenseitigkeit, zur Manifestation der Herrlichkeit Gottes und Christi gehörend, begriffen werden. [1])

Hienach, soweit sich uns nirgends eine *sichere* Handhabe für die endliche Versöhnung und Beseligung aller *Individuen* ohne Unterschied dargeboten hat, sind wir befugt, an der *συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου ἐν ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* durch das allgemeine Weltgericht, als dem für die Ewigkeit geltenden universellen Abschliessungsakte (*τέλος*), festzuhalten. Der seitherige Process sistirt

im Verhältniss zu den gegentheiligen zu sehr zu betonen. Jedenfalls könnten wir eine daherige Antinomie in der Schrift in dem Umfange wie er nicht zugeben.

[1]) Neander, a. a. O. 668 sqq.; Nitzsch, System. 4te Auflage. § 219 u. 220.

jetzt. Auch die Fortpflanzung des Menschengeschlechts, die Mehrung seiner Reihen durch das Mittel der Zeugung, mit welcher nothwendig der Fortbestand der Sünde, überhaupt die Erneuerung des frühern Verlaufes gesetzt wäre, hat ein Ende. Luc. 20, 34, 35 parall. Die Erledigung ist eine allseitige und vollständige.

Was endlich den *Zeitpunkt* anlangt, auf welchen diese Weltkatastrophe fallen soll, mit der die letztbesprochenen Zustände des *αἰὼν μέλλων* eintreten, so weiss Niemand darum, denn Gott allein. Er kann uns nicht «wie Sonnenfinsternisse und Cometenerscheinungen berechnet werden», sondern er bricht herein, so wie das gegenwärtige Weltalter seine Reife erreicht, die ihm eingeschaffene Potenzialität ausgelebt und zur Entfaltung gebracht ist, sobald also die Erfüllung wie Vollendung dessen vorliegt, was Gott ihm als Zweck gesetzt hat. Matth. 24, 36; 13, 30. 48; Act. 1, 7; 3, 20 f. Die Erwartung eines baldigen Eintritts des Welttages im apostolischen Zeitalter beruht auf der Intensität und dem Kraftgefühl jener *ἀγάπη πρώτη*, welche die dem *Geiste* präsente Weltvollendung unwillkührlich auch der *Zeit* nach sich nahe rückt, verbunden mit des Evangeliums raschem Laufe durch die Länder hin. Es ward, zumal in der Hitze des Siegeskampfes, die Nothwendigkeit successiven Fortschreitens des der Welt des Geistes immanent gewordenen neuen Lebensprincips übersehen. Vorher aber muss das Evangelium vom Reiche verkündigt werden auf dem ganzen Erdkreise, *εἰς μαρτύριον πᾶσι τοῖς ἔθνεσι*, die sichtbare Kirche an den Enden der Welt angelangt sein, und die durch Christum angezeigten *σημεῖα τῆς παρουσιας*, (*θλῖψις* und *ψευδόχριστοι*, — *ὁ ἀντίχριστος*) sich eingestellt haben. Alsdann bricht *jener Tag* herein, schnell, unversehens, wie ein Dieb in der *Nacht*.

Der neutestamentlichen Anschauung zerfällt also die Gesammtheit der Zustände überhaupt in nur zwei, von einander *geschiedene* Weltäonen, in die *Diessseitigkeit* und in die *eigentliche Jenseitigkeit*, eine Bezeichnung, welche gegenüber der von Göschel[1]) wider sie erhobenen Einsprache, als dem gegenwärtigen irdischen Standpunkte entlehnt, auch künftighin ihr gutes Recht behaupten wird. Die Gesammtheit der coexistenten Subjekte und die, ihrer geistigen Qualität entsprechenden Zustände gehören *zu-*

[1]) A. a. O. S. 8. 151. 152. 181.

gleich und miteinander entweder dieser *oder* jener an. *Vor* der Parusie ist *Alles* ohne Unterschied in den Rahmen des *αἰὼν οὗτος* befasst, *nach* der Parusie machen ebenso *alle* Zustände in ihrer Totalität zusammen den *αἰὼν μέλλων* aus. Die *Stellung* der beiden Aeonen zu einander ist folglich in keiner Weise und auf keinem Punkte etwa die einer zeiträumlichen Coexistenz, sondern das bestimmte *Nacheinander* gehört so sehr zu ihrer Eigenthümlichkeit, dass nur mit dem Abschluss des einen der Anbruch des andern, und nur mit dem Anfang des zweiten das Ende des ersten gesetzt ist. Indess sind die Weltalter nicht in der Gestalt von einander geschieden, dass die Kluft zwischen beiden durch eine äusserliche Ueberbrückung überschritten, der Uebergang des einen in das andere in mechanischer Weise bewerkstelligt werden müsste. Sondern, indem der Inhalt, die Erfüllung in beiden die *nämliche* ist, d. i. die gesammte creatürliche Objektivität, findet ein *organischer* Zusammenhang Statt und es ragt bei aller Modalitätsverschiedenheit der Existenz die eine Epoche in sofern in die andere hinüber, als die eine den sie erfüllenden Daseinsstoff an die andere abgibt, während die andere ihn von dieser so empfängt wie aufnimmt. Daher ist das *Verhältniss* beider zu einander im Allgemeinen das der Aussaat und des Wachsthums zu der Erndte und Einsammlung. Matth. 13, 24 — 30 und 36 — 43; Gal. 6, 9.[1]) Während die Diesseitigkeit unter dem universellen, für das Individuum wie für das Ganze geltenden Gesetze stetiger *Entwickelung* steht Matth. 25, 14 — 30, und ihr unter der im weitesten Sinne des Worts *erhaltenden* Actuosität Gottes (cf. auch Matth. 28, 30) ebensosehr die *Perfektibilität* als die *Depravabilität* eignet: kommt der Jenseitigkeit das ganze Resultat, das Facit des ihr vorausgegangenen Weltverlaufs bereinigt zu gut. Auf diese Epoche, die Epoche der *Ewigkeit* aber leidet der Begriff des Processes, als ein *endlicher*, keine Anwendung mehr. Hier gilt dann: wie der Baum fällt, oder vielmehr, gefallen ist, so bleibt er liegen, jedoch Alles in der Lebendigkeit, welche wir oben charakterisirt haben.

[1]) R. Jakob in Pirke Abboth. c. V. העולם הזה דומה לפרוז דור בפני העולם הבא התקן עצמך בפרוז דור כדי שתכנס לטר קלין. Seculum hoc simile est vestibulo respectu seculi futuri. Itaque para te in vestibulo, ut possis ingredi in triclinium.

Aus der vorliegenden Scizze der eschatologischen Erwartungen im Umfange des N. T. erhellt nun zur Genüge, dass sie an der Annahme eines *Zwischenzustandes* ihr nothwendiges Complement haben. Nur unter der Bedingung seines realen Vorhandenseins lässt sich die neutestamentliche Eschatologie ihren Hauptbestimmungen nach als ein organisches Ganze betrachten, so dass die Lehre vom Hades ein integrirendes Glied im Systeme der res novissimæ bildet. Denn, ist die Vollendung des eigenen Wesens für das persönliche Individuum an seine Auferstehuug und die im allgemeinen Gerichte realisirte Vergeltung gewiesen 1 Petr. 1, 5: so ist die Consequenz hievon die, dass Derjenige, dessen Absterben dem Eintritte jener Weltereignisse vorausgeht, mittlerweilen einem solchen Zwischenzustande verfalle, da sein endliches Schicksal nur *relativ* entschieden, sein Zustand nicht unbedingt vollendet ist. Und ebenso muss, weil der Beginn des *αἰὼν μέλλων* nur erst auf das unbestimmt ferne Ende der Zeit in Aussicht gestellt wird, der *αἰων οὗτος* sich nothwendiger Weise im Gegensatz zu seinem Verlaufe auf der Oberfläche der Erde und *in Beziehung auf die Gesammtheit der während seines Verlaufs von derselben durch Tod Abgerufenen, zu einem Zwischenzustande bestimmen*, welcher, korrespondirend dem Reiche dieser *sichtbaren* Welt, als unsichtbares *Todtenreich* rückwärts *alle* Einzelnen umfasst, die als Entschlafene jener letzten Entwickelungsepoche entgegenharren. Daraus ergibt sich zugleich, dass dieser Zwischenzustand, wie überhaupt die ganze Daseinsweise, die von der *παρουσία τοῦ Χριστοῦ* und der *ἐσχάτη ἡμέρα* aus betrachtet rückwärts liegt, noch zum *αἰὼν οὗτος* gehört und *unter seine allgemeinen Bestimmtheiten fällt.* Der *αἰὼν οὗτος* verläuft sich in *zwei* Regionen, deren eine der gegenwärtige Schauplatz der Erde ist, die andere coexistente, *neben* der ersten einhergehende, vorläufig als Todtenreich bezeichnet werden mag. An dieser Doppelseitigkeit des *αἰὼν οὗτος* haben wir also für das Folgende strenge festzuhalten.

Wenn uns nun mit manchen würdigen Vorgängern der neuern Zeit im Interesse der Wahrheit daran gelegen ist, dem Zwischenzustande wieder eine Stelle in der biblischen Theologie anzuweisen, so dürfen wir doch nicht verhehlen, dass die Aussagen über denselben sowie über die Zuständlichkeit der in ihm enthaltenen Seelen im N. T. ziemlich spärlich zum Vorscheine kommen. Obendrein ist es nicht durchweg leicht, die wenigen

Aussagen mit andern, das *Jenseits* beschlagenden, zumal sich mehr in den Vordgrerund drängenden Aussprüchen in Harmonie zu bringen. In diesem Uebelstande einerseits und vorzüglich, und in der gerechten Abneigung gegen purgatorische Verirrungen[1]) andererseits, haben wir den Grund zu suchen, warum auf protestantischem Boden noch eine so grosse Divergenz der Meinungen über den Hades besteht.

Mit der Erscheinung des Messias war man gewohnt, eine fast magische Realisation des ideellen Reiches Gottes, eine Umschaffung des präsenten Weltzustandes in einen neuen Himmel und eine neue Erde, darin Gerechtigkeit wohnt, zusammenzudenken. Als jetzt nach dem Hingange Christi die sinnlich getränkte Hoffnung sich insoweit getäuscht sah, als das *Neue* in der Mittheilung eines bisher nicht dagewesenen Lebensprincips bestand, bestimmt die Ueberwindung und Verklärung der Welt *sauerteigartig*, dynamisch herbeizuführen: da erfuhr das christliche Bewusstsein noch die Nachwehen der ihm voraufgegangenen Erwartungen und der Blick der neutestamentlichen Gläubigen wandte sich vorzugsweise dem Akte zu, in welchem ihre Erfüllung geschaut wurde, der *Wiederkunft Christi*. Christus hatte, wenn auch in verhüllter, an alttestamentliche Vorlagen sich anlehnender Rede, doch bestimmt auf seine Wiederkunft hingewiesen, von ihrem Standpunkte aus eindringend zur Wachsamkeit zum Fleisse in der Heiligung ermahnt. Die Apostel aber waren durch die Mittlerschaft Christi zu Trägern eines Lebens aus Gott geworden, darin sie die unmittelbare Gewissheit einer nothwendig zur *Vollendung* progredirenden Entwickelung besassen. Diess, zusammen mit dem ungöttlichen Bestande der Welt, dem raschen Fortschritte des Evangeliums, dem ebenso früh sich herausstellenden Widerstreite gegen das Reich Gottes, musste in ihrer Weltanschauung dem abschliessenden Ereignisse der Parusie eine solche Präponderanz leihen, dass sie, fast mit Ueberspringung der zwischenliegenden Zeit, in grosse *Nähe* zu stehen kam. 1 Cor. 15, 51; 1 Thess. 4, 15 — 17; coll. Matth. 24, 34 parall. wozu noch 16, 28. und 10, 23. [2]) Am stärksten tritt diese Erwartung

[1]) «Zum besondern Gebrauch des andächtigen Weibergeschlechts». Cf. Cochem, goldener Himmels-Schlüssel etc. Durchaus verbesserte Auflage 1843.

[2]) Die Zeugnisse der andern Schriftsteller des N. T. findet man z. B. bei Usteri, paul. L B, 3te Aufl. 197, und Bretschneider, Handb. der Dogm. §168.

im zweiten Briefe an den Thimotheus zurück, so wie andererseits die Apokalypse zwischen die Erscheinung des Messias und das Weltende einen längeren Zeitraum fixirt. Uebrigens lässt sich nicht verkennen, dass sich das christliche Bewusstsein über das Verhältniss des ersten und zweiten Erscheinens Christi zu der in der Mitte liegenden Periode mit ihren Lebenden und Todten noch nicht klar geworden war; das Interesse, das diese letztere bot, war ihm nicht gross genug. Wir dürfen uns also nicht wundern über den Zwischenzustand nicht den Aufschluss zu erhalten, den wir wohl wünschen möchten, obschon wir auch hier, besonders wenn wir mehr auf das Ganze des N. T. als auf einzelne Stellen achten, solche Hauptpunkte entdecken, aus welchen sich die neutestamentliche Lehre construiren lässt.

Der Zwischenzustand oder Sepositionsort für die im Tode ihres irdischen Körpers beraubten Seelen führt im N. T. den Namen ᾅδης, das Hebräische שְׁאוֹל. Act. 2, 31; 1. Cor. 15, 55; Apoc. 1, 18; Luc. 16, 23.[1]) Ein Aufhören desselben wird Apoc. 20, 13. 14 in Aussicht gestellt. Tiefer eingehende Bestimmungen sind zunächst nicht beigefügt, so dass wir vorläufig genöthigt sind, auf die jüdischen Vorstellungen der damaligen Zeit zurückzugehen, da Bekanntschaft mit ihnen bei Erwähnung des Hades offenbar vorausgesetzt ist, wenn sie auch nicht in allen ihren Momenten gebilliget werden.

Das *alttestamentliche* Bewusstsein nöthigte im Ganzen nicht die in der alten Welt herrschende Vorstellung vom Schattenreiche zu überschreiten; denn die subjektive Gewissheit der persönlichen Fortdauer und somit der bestimmte Eintritt der Idee der Unsterblichkeit in die Sphäre des Selbstbewusstseins ruht in letzter Instanz auf der realen Lebensgemeinschaft des Subjekts mit Gott. Desshalb ist im Bereiche des A. T. die Idee der Unsterblichkeit zwar überall vorbereitet, an der *Schwelle* des Selbstbewusstseins angelangt, ihrem Durchbruche völlig nahe und von einzelnen Wenigen der Sache nach auch anerkannt.[2]) Nur an dem sie be-

[1]) ἄβυσσος Röm. 10, 7; coll. 2 Petr. 2, 4.

[2]) Psalm 17. 15 rechnen wir entschieden hieher. Viel zweifelhafter ist Ps. 16, 10, 11. Tholuck, Psalmen, wozu Einleitung LXVII, wagt sehr, wenn er sagt: «er schaut, dass für den Heiligen Gottes der Weg *zum Himmel* durch die Unterwelt geht.» «Dass die Unterwelt nur ein *Durchgang* und

zeichnenden Ausdrucke fehlte es noch, um ihr allgemeinen Eingang zu verschaffen. Doch herrscht die Beschränkung der Lebensanschauung auf die Diesseitigkeit und das zeiträumliche Dasein unbedingt war, so dass an dem vorgestellten Schattenreiche die menschlichen Herzenspostulate sich mussten genügen lassen. — Das Bild, welches man sich von ihm und der Zuständlichkeit im Hades entwarf, trägt noch durchweg ein schwankendes nebuloses Gepräge an sich. Ursprünglich, das scheint sich als Resultat der neuern Forschungen herauszustellen, galt er als Receptaculum für die blossen Schattenbilder der Totalität irdischer Lebensgestaltung in ihrer Besonderung. Später liess man mit den Bildern, רְפָאִים εἴδωλα, sich Seele und Geist der Verstorbenen vereinen, und die zur Unterwelt Entrückten treiben nun, was Annahme des ganzen Alterthums, gleichsam kindisch spielend, ihre oberweltliche Beschäftigung fort, z. B. Jesaias 14, 9 f.

Die dem Scheol zugewiesene Oertlichkeit liegt unterhalb der Erdoberfläche in der Tiefe Num. 16, 30. 33; Dunkelheit erfüllt sie Hiob 10, 21 sq.; unheimliche Stille herrscht Ps. 94, 17; 115, 17. Weder Gottlose noch Fromme entgehen ihm, er ist allgemeiner Sammelplatz der Abgeschiedenen Gen. 37, 35; 1 Sam. 28, 11 f. Pslm. 49, 8 f. Ihr gemeinsamer Zustand ist mehr oder weniger der der Unempfindsamkeit und Bewusstlosigkeit, ein thatenloses unerquickliches stummes Insichgekehrtsein, zwar nicht Vernichtung, aber der Existenz unterste Stufe Pslm. 6, 6; 115, 17; Pslm. 88; Jesai. 38, 18; Kohel. 9, 10; Hiob. 3, 17 — 19; 14, 7 ff.;

die Grube der Verwesung nur wie eine Pforte zu unvergänglicher Herrlichkeit sei.» Cf. Maurer, a. h. l. (Ps. 49. 15, 16??) Dem Ekklesiasten lässt sich eine gewisse Erkenntniss des Unsterblichkeitsbegriffs schwer abstreiten. III, 21; XII, 7. Vergl. Heyder, ecclesiastæ de immortalitate animi qualis fuerit sententia. Erlangæ 1838. Was freilich die in dieser Schrift pg. 46 ff. vorgenommene Secirung der den Menschen constituirenden Theile betrifft, nach welcher «spiritus revertitur ad eum, qui dedit; quod e pulvere ortum est in pulverem vertitur; anima (נֶפֶשׁ) . . . post mortem cum corporis umbra sub terra viget in hade»; so möchten wir diese keineswegs auf uns nehmen. Gut ist die Durchführung, welche Vaihinger, Stud. und Krit. 1848, IV über den Plan des Kohelet gegeben hat, weniger genügend Schuhmann, Unsterblichkeitslehre des A. und N. Testaments 1847. Welche Differenz der Meinungen über Hiob. 19, 25 f. obwaltet, worin unter den Neuern Ewald die Unsterblichkeitshoffnung ausgesprochen findet, weiss Jedermann.

Sir. 14, 16. Modificirt erscheint die Vorstellung z. B. Ezech. 31, 16 ff.; 32, 18 ff.; Pslm. 22, 30, und eine Ausnahme bilden 2 Reg. 2, 11 (Gen. 5, 24?) u. Jesai. 26, 19; Dan. 12, 2. (Idee der Auferstehung), deren Isolirtheit aber, zumal in diesen späten Schriften, an der obigen Vorstellung nichts ändert [1]).

Einer weit grössern Bestimmtheit begegnen wir zum Theil in der apokryphischen, ganz besonders in der *spätern jüdischen Theologie* [2]). Die Idee der individuellen Fortexistenz hatte sich mittlerweilen im Bewusstsein festgesetzt, Joseph B. jud. 3, 8. 5, so dass auch die ältern Vorstellungen vom Hades eine Umbildung erfahren mussten. Fortwährend zwar kehren die Seelen *aller* Verstorbenen in den Hades ein [3]), allein von einer Homogeneität ihres Zustandes ist nicht wieder die Rede; nicht jeder ohne Unterschied participirt in derselben Weise an der blassen Mattigkeit einer fast illusorischen Existenz. Die ewige Idee der Vergeltüng hat die Schranken der Endlichkeit durchbrochen, ist hinübergedrungen in's Reich der Todten und schlägt ihre Hand über die in ihm persönlich Fortexistirenden [4]). In Folge hievon geht der *Hades nach zwei verschiedenen Regionen* auseinander [5]), deren *eine-Paradies*, nämlich *unteres*, Schooss Abrahams [6]), גַּן־עֵדֶן — die Bestimmung hat, die Seelen der Frommen aufzunehmen [7]) und bis

[1]) Vgl. Herder, Geist der ebr. Poesie. Ausg. v. 1826. S. 203 ff.

[2]) Cf. Sophia S. 1, 15; 2, 1. 3; 3. Anfang; 4, 7 f.; bes 5; 6, 18. 19, während namentlich Sirach sich näher an die frühere Scheolsvorstellung anlehnt.

[3]) Vgl. Wetstein zu Luc. 16, 23, p. 203.

[4]) Midras Ruth. fol. 44, 2. u. Cohel. f. 86. 4 bei Lightf. 855 «nonne nosti quod hic mundus, in quo jam es, similis est sabbato, et mundus, ex quo exiisti, similis est vesperiis Sabbati! Si non præpares aliquid in vesperiis Sabbati, quidnam comedes Sabbati? etc.» Joseph. Ant. 18, 1. 3 berichtet als Ansicht der Pharisäer: *ἀϑανατον ἰσχυν ταις ψυχαις πιστις αὐτοις εἰναι, και ὑποχϑονος δικαιωσεις τε και τιμας, αἱς ἀρετης ἡ κακιας ἐπιτηδευσις ἐν τῳ βιῳ γεγονε· και ταις μεν εἱργμον ἀϊδιον προςτιϑεσϑαι, ταις δε ῥάστωνην του ἀναβιουν.* — Vrgl. über diesen ganzen Abschnitt, Eisenmenger, entd. Judenth. 2, c. 5 u. 6; auch *Zeller*, in den Jahrbüchern Bd. 6, S. 391 ff.

[5]) Lightf. zu Luc. 16, 26.

[6]) 4 Macc. 13, 16, *οὑτω γαρ ϑανοντας ἡμας Ἀβρ. κ. Ἰσαακ. κ. Ἰακ. ὑποδεξονται εἰς τους κολπους αὐτων.*

[7]) Lightf. 890; auch 853 unten Midras Echab. fol. 68, 1.

zu ihrer Auferstehung und Versetzung ins *obere, himmlische* Paradies zu behalten; die *andere — Gehenna*, Hölle — die Seelen der Gesetzesverächter und Gottlosen zu verschliessen [1]. Das Paradies besitzt vermöge der ihm vom obersten Palaste zuströmenden Mittheilung bereits einen Vorschmack der Hochgenüsse des Lebens in der Seligkeit: da ist gut sein, Freuden die Menge, sinnlich ausgemalt [2]; die Bewohner, mit himmlischem Glanze ausgestattet (Midras Tillin. 2, 3; Ligthf. 857), bewegen sich in einer ergötzlichen Daseinssphäre, gleich der, welche Abraham und den Erzvätern beschieden ward. Hier muss wahrscheinlich auch das himmlische Jerusalem gesucht werden (cf. Molitor, Philos. der Gesch. 1, 529). Die Gehenna gilt als Ort der Strafe, vielleicht auch der Läuterung; Qual ist ihr nicht fremd [3]. Uebrigens wird der Zustand weder in der einen noch in der andern Todtenbehaúsung abstrakt für Alle schlechthin gleich vorgestellt, sondern der Bestand unterschiedlicher Stufen ist bereits anerkannt [4]. Beide Gemächer werden gemeiniglich in das Innere der Erde verlegt [5], der Ort der Seligen in die obern, der Ort der Verdammten in die untern Partieen, — doch zuweilen auch in die Luft oder in ein transatlantisches Gebiet. Weil zusammen nur ein Ganzes ausmachend, besteht keineswegs eine absolute Trennung beider: von der einen Region aus lässt sich in die andere hinüberblicken, ja den Bewohnern der einen ist die Möglichkeit nicht benommen, mit den Bewohnern der

[1] 2 Macc. 12, 43—45; Joseph B. jud, 3, 8. 5; dagegen die Lehre der Essener ibid. 2, 8. 11. Ferner Chagigah. fol. 15, 1 zu Eccles. 7, 15 und fol. 14, 2.

[2] Vergl. Ewald zu Apoc. 2, 7. Das irdische Paradies der Stammeltern dient als Vorlage. Bei Maimonid. z. Sanhedr. 11, 1. heisst es z. B. «Paradies ist ein Ort, wo man ohne alle körperliche Anstrengung isst und trinkt und wo die Edelsteine zu Hause sind, seidene Betten, Ströme von Wein, wohlriechende Oele und Anderes der Art. Gehenna aber ist ein Ort, der immer brennt, wo der Körper verbrannt und die Sünder mit Qualen geplagt werden.» Friedlieb, Archäologie der Leidensgeschichte 1843. p. 153.

[3] Von dem in coetu improborum Gehaltenen sagt d. Midras Ruth. fol. 44, 2 «frenduit ille dentibus suis et comedit carnem suam.»

[4] Midras Tillin. 2, 3. Sunt septem classes justorum, qui vident faciem domini etc. Atque unicuique classi est habitatio propria בְּגַן עֵדֶן. Sunt etiam septem habitationes in Gehennah.

[5] Joseph Antiq. 18, 1. 3; 2, 8. 14; coll. Wetstein ad Luc. 23, 43.

andern Gespräche zu führen[1]) — ebenfalls Beweis, dass die frühere, schlafartige Bewusstlosigkeit der Vergessenheit verfallen ist.

Nachklänge dieser, von der neutestamentlichen Zeitperiode bereits vorgefundenen Vorstellungen und Anspielungen auf sie finden sich nun hin und her im N. T. zerstreut. In Beziehung auf diese machen wir folgende Grundsätze geltend: 1) Wird in einer neutestamentlichen Schrift von der an sich leeren Bezeichnung eines eschatologischen Begriffs Gebrauch gemacht, ohne dass sie aus den sie umgebenden Bestimmungen oder Andeutungen ihren Inhalt, ihre innere Erfüllung und somit ihr Verständniss erhielte: dann müssen wir annehmen, der Sprechende oder Schreibende habe sich ihrer in dem damals gangbaren Sinne bedient, und sind folglich berechtigt, für die Ermittelung und Fixirung ihres Inhalts auf die zuletzt vorgelegten Ergebnisse zurückzugreifen. 2) Da direkt lehrhafte Aussprüche über den Hades und die unterweltlichen Zustände, welche sich zur Norm der anderweitigen Andeutungen erheben liessen, fehlen; so müssen wir, in Opposition zur Anbequemungstheorie, zu der Voraussetzung schreiten, dass der jeweilen Redende dem mit *dem Worte verbundenen Begriffe* auch *Wahrheit* beigemessen habe, ohne welche Voraussetzung wir auf jede Erklärung und auf alles Verständniss von vornherein Verzicht leisten müssten. Im Uebrigen bedarf es kaum einer Erinnerung, dass, nachdem einmal die Idee der persönlichen Fortexistenz vermöge der realen Lebensgemeinschaft mit Gott durch Christum sich für das erlöste Subjekt zur unumstösslichen, weil *thatsächlichen* Gewissheit erhoben hatte (Joh. 5. 24; 11, 25. 26 u. and.), und nachdem in derselben dem Gläubigen ein unmittelbarer, wenn auch noch nicht der ungehemmte volle Seligkeitsgenuss eröffnet war, — die Vorstellungen vom Zustande im Hades abermals eine Umgestaltung von Innen heraus durchmachen und namentlich was sie von der unbehaglichen gespenstrischen Daseinsform noch an sich haben mochten, für immer dahinten lassen mussten. Hieran erhält denn die Operation, welche den in eine vorherrschend symbolische Darstellung und bildliche Ausschmückung gehüllten *Gedanken* aufzuzeigen hat, ihr unentbehrliches Regulativ.

[1]) Vgl. die Parabel, welche Lightfoot zu Luc. 16, 24 beibringt und insbesondere p. 864. Auch den Midras zu Kohel. 7, 14.

Sehen wir von diesen Ergebnissen aus auf die oben bemerklich gemachten Aussagen zurück, so finden wir nun allerdings auch im neutestamentlichen Ideenbereiche nicht nur folgerichtig (S. 103), sondern ausgesprochener Massen einen *Hades*[1]. Er gilt als allgemeiner Sammelort für die Gestorbenen ohne Unterschied, als die Räumlichkeit, in welcher die von ihren irdischen Körpern abgelösten Seelen vom Augenblicke ihres Todes bis zum Augenblicke der Auferstehung detenirt bleiben[2]. Der Hades zerfällt in zwei unterschiedene Regionen, Gehenna[3] und Paradies (Schooss Abrahams[4]). Also besteht in der, neben der oberirdischen einherlaufenden Sphäre des Todtenreichs, das seine Bevölkerung aus jener erhält und wie jene, noch dem *αἰὼν οὗτος* zugehört, bereits «eine Scheidung der Elemente des Guten und Bösen» Luc. 16, 23, ohne darum schon eine definitive, für die Ewigkeit festgestellte zu sein. Auf Erden, diesem *einen* Schauplatz des *αἰὼν οὗτος* herrscht durchgängig das Princip der Mischung des Guten und Bösen Matth. 13, 24 ff., — jedoch so, dass mit dem extensiven und intensiven Wachsthum des Reiches Gottes sich die Sichtung immer bestimmter vollzieht und offenbart. Dagegen gilt für den Hades, diesen *andern* Schauplatz des *αἰὼν οὗτος*, das Princip der Sonderung und Ausscheiduug, jedoch so, dass sie noch nicht in aller Beziehung als fix betrachtet werden darf. Das Gleichartige findet sich zusammen, das Gute erleidet nicht weiter die Solicitationen u. Contrariationen des ihm feindlichen Gegensatzes. — Ueber die

[1]) Sehr deutlich vorausgesetst ist er 1 Thess. 4, 15 f. wo Paulus die Entschlafenen ausdrücklich zugleich *mit* der Umwandlung der Lebenden auferstehen lässt, d. i. sie von ihrem Tode an bis dorthin einem Zwischenzustande überweist. Und wenn Christus mit der Gehenna droht, dürlte da nicht auch an den provisorischen Strafort im Unterschied von der ewigen Verdammniss gedacht werden?

[2]) Einlässlich haben von Aelteren den Gegenstand Christian Schotanus und Vossius, de stat. anim. Disp. 6, 1 und 2 behandelt. Rich. Simon, hist. crit. 22, p. 268 ff. Einige Notizen über die ältere hergehörige Litteratur bringt Suicer s. v. *ᾅδης*.

[3]) *φυλακή*, *ἄβυσσος* Matth. 5, 29; Marc. 9, 43; 1 Petr. 3, 18; Apoc. 20, 1, 3.

[4]) Luc. 23 und 16. Je länger wir dem Gegenstande unsere Aufmerksamkeit zuwenden, desto weniger können wir uns von der Richtigkeit der Beobachtung Müller's, L. v. d. Sünde 2, 389 und Anderer überzeugen, nach welcher das Paradies im N. T. keine Abtheilung des Hades ausmachen soll.

Oertlichkeit des Hades liegt nichts Bestimmtes vor, weder ein Oben noch ein Unten wird für ihn geltend gemacht (cf. Luc. 16, 26 *διαβαίνειν.*)

Bevor wir weiter gehen, haben wir aber die biblischen Bedenken Derer zu berücksichtigen, welche den Bestand eines Todtenreiches, wie es bisher von uns aufgezeigt worden ist, in Zweifel ziehen. Sie halten uns jene bekannten Stellen entgegen, die den Beginn des vollendet seligen, respektive unseligen Lebens sogleich mit dem Absterben des Individuums erfolgen zu lassen scheinen. Und allerdings, wenn es mit dem Verständniss jener Stellen seine volle Richtigkeit hätte, sähen wir uns gezwungen, entweder dem Gedanken an einen Zwischenzustand den Abschied zu geben, oder zum wenigsten einen nicht zu lösenden Widerspruch der daherigen Aussagen des N. T. unter sich zuzugestehen. Allein wir werden weder so noch anders in Verlegenheit gesetzt: denn Hebr. 9, 27 gestattet *nach* seinem *ἀποθανεῖν* und *vor* seinem *μετὰ δὲ τοῦτο* immer noch Raum für einen Zwischenzustand, abgesehen davon, dass unter der *κρίσις* nicht nothwendiger Weise das *End*gericht verstanden werden muss. So wenig wird die unmittelbare Aufeinanderfolge des *θάνατος* und der *κρίσις* behauptet, als in dem durch v. 27 eingeleiteten v. 28 beabsichtigt sein kann, die Parusie Christi in unmittelbarer Zeitfolge auf seinen Tod darzustellen. Zu 2 Tim, 4, 18, welche Stelle die Hoffnung des Christen ausspricht, aber ohne Beziehung auf die Zeit ihrer Verwirklichung, ist mit Recht auf v. 8 (*ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν ἀποδώσει μοι ὁ κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ὁ δίκαιος κριτής*) als den zuverlässigsten Commentar hingewiesen worden. Phil. 1, 23 und 2 Cor. 5, 8. (1 Thess. 5, 10) sind ganz wohl mit dem Zustande *im Hades selbst* vereinbar. Es kann uns daher nicht einmal beifallen, Phil. 1, das *καί* zu urgiren, um die Trennung der zwei Akte des Todes und des Seins bei Christo zu erfolgern. Bei 2 Cor. 5, 1 darf nicht vergessen werden, dass Paulus selbst noch die Parusie zu erleben hofft, es daher *für seine Peron und seine Coetanen* im Grunde keinem Zwischenzustand geben kann. Das ist gewiss, dass gerade nach dieser Stelle der Apostel volles Leben in Seligkeit eben durch die Auferstehung bedingt sein lässt. Da aber nicht nur die andern neutestamentlichen Schriftsteller, sondern auch Paulus den Zeitpunkt der Auferstehung mit dem der Parusie zusammenfallen lassen; da ferner unser Brief dem ersten Corinther

(cp. 15) fast auf dem Fusse folgte, wodurch die Annahme einer Differenz unzulässig gemacht wird: so kann auch nach ihm der volle Seligkeitsgenuss nicht vor der Parusie beginnen, mag diese nun früher oder später eintreten. Ja, eine gehörige Berücksichtigung von v. 3 und 4 (*οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα. — στενάζομεν βαρούμενοι, ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι*) dürfte weit entschiedener *für* als wider den Zwischenzustand ausfallen[1]). Demnach stünde das N. T. nirgends mit dem von ihm selbst theils vorausgesetzten, theils anerkannten Vorhandensein des Hades im Widerspruche.

Dass die *reale Existenz eines Zwischenzustandes das N. T. für sich habe,* dürfen wir also als ausgemacht betrachten. So sehr ist diess der Fall, dass auch Christus vom Hingange zu demselben nicht eximirt wird Luc. 23, 43. Wenn wir übrigens hier die oben behandelten Stellen, wie 1 Petr. 3, 18 f. zur Erhärtung unserer Behauptung nicht in Anschlag bringen, so geschieht es lediglich desshalb, weil es sich eben darum handelt, zu erfahren, ob sich *ihr Inhalt* mit den anderweitigen neutestamentlichen Vorstellungen in Einklang bringen lasse. Sobald diess constatirt ist, nehmen auch sie wieder die ihnen gebührende Stellung in der für die Anerkennung des Zwischenzustands sprechenden Phalanx ein.

Suchen wir 2) auch über den *Zustand der ins Todtenreich Eingegangenen* ins Reine zu kommen. — Formell betrachtet, beginnt der Zwischenzustand für den Einzelnen *unmittelbar* nach seinem Absterben auf Erden Luc. 16, 22, 23; 23, 43 *σήμερον;* Apoc. 14, 13, *ἀπάρτι,* der Aufenthalt aber in ihm dauert bis auf die Auferstehung. Daher alle vor der Parusie Sterbenden in diese, von dem Erdenschauplatz vielleicht nicht allzufern vorgestellte Todtenregion (Phil. 2, 10?) einzutreten und einstweilen darin zu verharren haben.

Wichtiger ist uns die materielle Seite des Zustandes, die Einsicht in die *Zuständlichkeit* der im Zwischenzustande verweilenden

[1]) Ueb. Luc. 16. 19 f. u. 23, 43 haben wir uns oben ausgesprochen. — Hebr. 12, 22 — 28 ist zu den noch auf *Erden* Lebenden gesprochen, so dass von einem Versetztsein der Gläubigen in den Himmel unmittelbar nach dem Tode nicht die Rede sein kann. Apoc. 6, 9 — 11 ist unserer Behauptung eher günstig, als dass man die Stelle wider sie kehren dürfte. Auch 7, 13 ff. findet sich wiederholt noch das Futurum, abgesehen von dem völlig visionären Charakter der Schilderung.

Abgeschiedenen. Für die hergehörigen Bestimmungen wäre die Frage, ob die Seele kraft immanenter Corporisationstendenz sogleich nach ihrer Abtrennung vom hierseitigen Körper wieder mit irgend welchem Leibe umkleidet werde, oder der Nacktheit Preis gegeben bleibe, nicht ohne Belang. Eine sichere Antwort ist jedoch aus dem N. T. nicht erhältlich. Die *μοναί* bei Johannes bieten der Auffassung einen zu vagen Spielraum, als dass sie mehr denn einen leichten Anknüpfungspunkt für die Annahme einer Wiederbekleidung darbieten könnten Aehnlich verhält es sich mit 1 Cor. 15, 39 f., welche Bemerkung zumal vom Apostel in Bezug auf den Auferstehungsleib gemacht ist, und das Peinleiden Luc. 16 in einem parabolischen Abschnitte ist noch keineswegs entscheidend. Die Vorstellung rein geistiger Existenz des Individuums vom Tode bis zur Auferstehung unterliegt zwar drückenden Schwierigkeiten und absolute Nacktheit des Geistes ist ein schwer zu vollziehender Gedanke, der in neuerer Zeit von Fichte, Lange, Nitzsch, Kern negativ wie positiv in einer Weise in Anspruch genommen worden ist, welche alle Beachtung verdient. Gleichwohl bleibt die Haupt- und im Grunde einzige Stelle, 2 Cor. 5, 1 ff., auf welche man sich berufen kann, streitiger Natur. Wir läugnen nicht, dass ihre Benutzung für die Umhüllung der Seele im Zwischenzustande sich sowohl nach der Lesart *ἐνδυσάμενοι* als nach der andern *ἐκδυσάμενοι* als *möglich* erweise. Ob aber des Apostels Sinn damit *wirklich* getroffen sei, darüber haben wir es noch zu keinem abschliessenden Urtheile zu bringen vermocht. Uebrigens wäre auch für den Fall, dass neutestamentlich eine Leiblichkeit für den Zwischenzustand in Abrede gestellt werden müsste, die Continuität des Zusammenhangs zwischen dem irdischen und dem Auferstehungsleibe (1 Cor. 15, 36 f.) nicht nothwendig aufgehoben. Wenn wir also die Frage unerledigt lassen müssen, so erinnern wir nur noch, dass jede Ueberkleidung der abgeschiedenen Seele jedenfalls noch weit hinter dem *οἰκητήριον ἐξ οὐρανοῦ* zurückstehen muss und durch ihre Beschaffenheit die fortdauernde Sehnsucht nach dieser nicht ausschliessen kann v. 2.

Die ganze Daseinsweise der Seele, ihres bisherigen leiblichen Organes benommen, ist für das Subjekt eine *unvollendete*, noch nicht zu ihrem Abschluss gelangte. Es befindet sich in jedem Betracht in einem provisorischen *Durchgangs*zustande, was nothwendig involvirt, dass der Process seiner Entwickelung noch immer

seinen Fortgang habe. Will man also seinen Zustand als den der Potenzialität fassen, so darf damit jedenfalls nicht eine ruhende, nicht eine mit der Negativität [1]) der Sache nach identische Potenzialität verstanden sein, welche die Möglichkeit der Entwickelung temporär sistirte, sondern eine die Aktualität in sich tragende Potenzialität. Denn der geistige Gesammterwerb des Erdenlebens verbleibt dem Individuum auch im Todtenreiche; mit der Identität des Subjekts hier und dort ist auch die Identität des Bewusstseins und seines Inhaltes gesetzt. Luc. 16. Oder was könnte in Wahrheit der Mensch mit dem Fleischkörper verlieren? einmal die begeistete Seele nicht, darum auch die ihr eignenden Momente, Fähigkeiten, Vermögen, ihr eigenstes Wesen und Besitzthum nicht, so dass von einer reductio ab actu zur inaktualen, rein negativen Potenzialität, herbeigeführt durch das Sterben, keine Rede sein kann. Wider psychopannychische Vorstellungen gar brauchen wir nur den alten Calvin in die Schranken zu rufen. Schliesst aber schon diese fortgesetzte Entwickelung nothwendig das Moment der Unvollkommenheit ein, so würde diesem Zustande die Mangelhaftigkeit noch in ungleich höherem Grade inhäriren, wenn die Seele des zu ihrer Bethätigung nach Aussen hin nöthigen Organs eines Leibes gänzlich entbehren sollte. Ihre Potenz wäre dann, mit einem neuen Leibe umkleidet werden zu *können*, so wie die schöpferische Auferweckungsthätigkeit Gottes und Christi an sie herankömmt. Bis dahin litte sie an Hemmung, wäre durch den Mangel der Leiblichkeit auf sich eingeschränkt, im Wechselverkehr mit den Uebrigen behindert und, obschon mit ihnen örtlich vereint, doch klösterlich abgesondert.

So vermuthet Weisse, und grösstentheils nach ihm, wiewohl in einer ermässigten Fassung nun auch Martensen, eine *Einsamkeit* der Seele, darin sie mit ihrem Gott und Erlöser allein sei. Ob indess die Bezeichnung der Todten als Schlafender, 1 Thess. 4, 13. 14, vgl. 1 Cor. 15, 18, damit in Verbindung gesetzt werden dürfe, ist sehr zu bezweifeln, da das Bild eher von der äussern Erscheinung des Todes hergenommen zu sein scheint. (Luc. 8, 52; Joh. 11, 11). Vollends aber desshalb den daherigen Zustand mit Göschel

[1]) Wie darf man sich hiefür auf 1 Cor. 15, 16 – 19 berufen! Ebensowenig wird v. 29 — 32 auf den Zwischenzustand Rücksicht genommen. Ist die Auferweckung nicht, so auch keine Fortdauer überhaupt, weil jene die Folge dieser.

als einen dem Traume analogen fassen, hat in der Schrift keinen Grund, am allerwenigsten in Ps. 126, 1. Mit mehr Recht liesse sich das ἀναπαύεσθαι ἐκ τῶν κόπων, Apoc. 14, 13 herziehen, während der σαββατισμός und die κατάπαυσις des Hebräerbrief's auf die *ununterschiedene* nachirdische Existenz der Frommen geht. So lange es sich jedoch nicht ausmachen lässt, — und es lässt sich diess nicht — ob die neutestamentliche Betrachtungsweise eine zwischenzuständliche Leiblichkeit fordere oder nicht, ist derartigen Ableitungen, da wo die Darlegung der Lehre des N. T. versucht werden soll, keinerlei Sicherheit zuzugestehen, womit nicht geläugnet werden soll, dass auch im letztern Falle, der auf ein Insichgekehrtsein, auf eine Bezogenheit der Geistesarbeit auf sich und eine Entwickelungsfähigkeit mehr nur nach Innen weisen würde, der Satz Geltung behalten könnte, dass die abgeschiedenen Seelen im Zwischenzustande bereits der Idee der Vergeltung unterstellt sind. Luc. 16. Wie die Seelen de facto ihrer qualitativen Gesammtbeschaffenheit und dem Totaleintrage ihres Lebens nach in gute und böse, näher in solche, die für die Mittheilung des göttlichen Lebens relativ zugänglich und unzugänglich geworden, auseinandergehen: so fällt auch ihr jenseits des Grabes liegendes Loos und Schicksal nothwendig verschieden aus. In vollendeter Angemessenheit zu ihrem Grundcharakter, ihrem innern Werth oder Unwerth, empfinden sie Freude oder leiden sie Pein, worauf von selbst folgt, dass bei den im Allgemeinen derselben Seite Zugehörigen, aufwärts und abwärts, noch mancherlei Abstufungen wie Differenzen in der geistigen Normalentwicklung, so Gradunterschiede in der beseligenden od peinlichen Existenzweise bestehen. Vgl. 1 Cor. 15, 38 ff.[1]) Mit dieser Beziehung der Idee der göttlichen Gerechtigkeit auf das Leben im Hades wird das jüngste Gericht so wenig zu einer Art von hors d'oeuvre heruntergesetzt, dass ihm vielmehr seine einzig erhabene Bedeutung vollständig gesichert bleibt.

Wenden wir uns specieller dem *Zustande der gläubig und ungläubig Abgestorbenen im Hades zu*, so entsteht in Betreff der *erstern* die Schwierigkeit, bei den einzelnen Aussprüchen mit Sicherheit zu entscheiden, ob sie ausschliesslich auf das Reich der Todten,

[1]) «Eine grosse Manigfaltigkeit von Wo und Wie des Daseins». Nitzsch, System. § 215. Auch Göschel, zur Lehre v. den letzten Dingen. S. 145 u. ö.

oder aber auf das Leben im *αἰὼν μέλλων*, oder auf die dem Tode folgende Daseinsweise überhaupt bezogen sein wollen; — eine um so grössere Schwierigkeit, als das apostolische Zeitalter gemäss seiner Vorstellung von der Nähe des Welttages, wie bemerkt, geringes Interesse hatte, die transcendenten Zustände scharf auseinander zu halten und in ihre Momente zu zerlegen. Um eine Basis zu erhalten, gehen wir darum zur Ermittelung ihres Zustandes von der nothwendigen Identität des Begriffs der *ζωὴ αἰώνιος* mit sich selber aus. Der Gläubige steht schon auf Erden im Besitze des ewigen Lebens, *ἔχει ζωὴν αἰώνιον.* Von da an bleibt es sein unveräusserliches, alle Aeonen hindurch festes Besitzthum, Joh. 11, 25 f. u. a., dem auch der Zwischenzustand keinen Eintrag thun kann. Dieses dem Menschen mitgetheilte, nun zu seinem eigenen gewordene Leben aus Gott, zu Stande gekommen in der Umbildung und Erneuerung des creatürlichen Selbsts durch die Wirkung der Gnade Gottes in Christo und substanziirend in der zu einer organischen Einigung gewordenen Einwohnung des Geistes Gottes im endlichen Geiste, — es bildet den ewig ruhenden *Kern*, die in sich unentwegliche Klarheit und in der Selbigkeit mit sich verharrende Wahrheit seines Wesens. Daraus erklären sich die neutestamentlichen Stellen Luc. 23, 43; Joh. 14, 2 f.; 17, 24; 2 Cor. 5, 8: Phil. 1, 21 f. coll. 1 Thess. 5, 10; Apoc. 7, 9. Das einheimische Sein bei dem Herrn, demnach auch die Freude im Herrn Phil. 4, 4, ein Weilen in den von ihm bereiteten Wohnungen, ein Theilnehmen an seiner Verklärtheit und Herrlichkeit muss auch zu den Prädikaten des unmittelbar nachirdischen Lebens der Erlösten gehören. Der Tod brächte also Denen, die das Eigenthum Christi bilden, in der That was ein, nicht nur ein Negatives, das Aufhören des *τὸ παραυτίκα ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως* 2 Cor. 4, 17, die Ablösung der irdischen Körperlichkeit mit ihrer Reizung zur Hingabe an die Sinnlichkeit und zum Suchen des *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*, die Befreiung von den Solicitationen durch den ungöttlichen Theil der Menschheit. Freilich würde schon diess die Sehnsucht *εἰς τὸ ἀναλῦσαι* und die Befriedigung in der *ἀνάπαυσις ἐκ τῶν ἔργων* (vgl. Hebr. 4, 9) hinlänglich motiviren. Allein in und mit der Hinwegräumung der oberweltlichen Hemmnisse ist im Gefolge des Todes eine Vertiefung und Verinnerlichung der Gemeinschaft mit Christus, eine höhere Stufe des Zusammenseins mit ihm und damit eine Hebung des geistigen Gesammtbestandes

des Individuums gesetzt 1 Petr. 1, 4; 2 Cor. 4, 17. Gegenüber dem Leben im Fleische begegnen wir hier also einem wirklichen *πολλῷ μᾶλλον κρεῖσσον*[1]). — Aber auf der andern Seite schliesst der Begriff der *ζωὴ αἰώνιος* ebensosehr alle *unlebendige*, schlecht abstrakte und erstarrte Sichselbstgleichheit aus. So lange absolute Vollendung des *ganzen* Wesens noch nicht erreicht ist, muss jenem neuen Leben die Potenz eignen, welche aus ihrem immanenten Grunde in der itensiven Gemeinschaft mit Christus den Process einer fortschreitenden Lebensentwickelung bis zur endlichen Verklärung der Persönlichkeit hervorgehen lässt. Dominirt also für den Zwischenzustand die in der angeeigneten Erlösung ruhende, in ihr beschlossene Befriedigung, so ist er doch vermöge des Umstandes, dass der Entwickelungsprocess noch nicht als abgeschlossen erscheint, mit der vollendeten, *jenem* Tage aufbewahrten Seligkeit noch lange nicht eins. Hebr. 11, 39. 40. In dieser Hinsicht kann man auf 1 Thess. 4, 13 ff. aufmerksam man, wo Paulus zum Troste der Hinterlassenen nicht auf die Beseligung ihrer Entschlafenen im Hades, sondern auf deren Verklärung in der Auferstehung, — zugleich mit den *περιλειπομένοις* — am Tage der Parusie verweist.

Auf den Zustand der *ungläubig Abgestorbenen* wirft die Parabel Luc. 16 das meiste Licht. Bei Leibes Leben auf Erden nicht zur Theilnahme am Himmelreich gelangt, entbehren sie jetzt nothwendig der *ζωὴ αἰώνιος*, der Lebens- und Wesensgemeinschaft mit dem Herrn. Alles was nur immer zu dem Begriffe des Seins bei dem Herrn gehört, ist ihnen ein Fremdes. Allein mit dieser negativen Bestimmung des Ausgeschlossenseins vom Vater u. Sohn, zusammt dem Bewusstsein darum, ist ihr Zustand nicht erschöpfend bezeichnet, sondern es ist weiter zu behaupten, dass sie, weil sie an der Gnade *für sich* nicht participiren, unter die sich voll-

[1]) Es erhellt hieraus, dass wir in der Auffassung des nachirdischen Zustandes für «diejenigen, die aus Christo geboren sind» mit *Ebrard* wesentlich einig gehen. Die Frage ist nur die, ob die Wiedergeborenen nach der Anschauungsweise des N. T. sogleich in den «Himmel» eingehen, wie er behauptet, oder ob sie zuvor mit allen Uebrigen zum «Hades» gehen, weiter ob sie des Gerichtes völlig enthoben seien, oder ob «nicht ins Gericht kommen» nur so viel heisse als *θάνατον οὐ μὴ θεωρήσῃ* Joh 8, 51, wofür wir hier auf unsere ganze Ausführung verweisen müssen. Die von *Ebrard*, Zukunft der Kirche III, 6 S. 180 citirten Stellen beweisen nicht *gegen* die hier geltend gemachte Gesammtauffassung.

streckende Norm der Gerechtigkeit, nämlich der vergeltenden Gerechtigkeit fallen. Ihr Loos wird, wie das der Gläubigen, bestimmt durch die innere Beschaffenheit ihres Wesens. Unversöhnt mit Gott, somit ohne den Frieden mit Gott und die Ruhe der Seele, hat doch das Gewissen sein ungeschmälertes Recht nicht verloren. Seine Anklagen, ihre Verschuldung an sich und an Gott liefern den hervorstechendsten Gedankenstoff, an welchen die in sich gekehrte Seele in ihrer Dürftigkeit und Oede sich gewiesen sieht. Insoweit lastet bereits ein nicht genauer zu fixirender, bei den Einzelnen verschiedener Grad von Unseligkeit auf ihnen. Doch liegt auch hier kein Grund vor, Entwickelungsfähigkeit nach rückwärts oder nach vorwärts zu läugnen. An schon verhängte ewige Verdammniss ist so wenig zu denken, als vorhin an ewige Seligkeit. Schon Luc. 16 führt ein Individuum vor, in welchem eine Veränderung vor sich geht und dessen Mitgefühl sich so weit steigert, dass der Schritt von da zur Reue über sich selbst nicht mehr so gar gross erscheint. Auch Luc. 12, 58. 59 bezeugt die Möglichkeit einer Freiwerdung aus der *φυλακή*, aus dem Banne der Gehenna. (Vergl. Col. 1. 19. 20; Eph. 1, 9. 10: *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*?) Es bleibt sonach für das Leben in der Gehenna die doppelte Aussicht der Busse und Bekehrung zu Gott einerseits, der Verfestigung in der bisherigen Richtung, des entschiedenen Heimfalls an das Princip des Bösen andererseits. [1])

Läge gegenwärtig die biblische Lehre über das Phänomen des *Todes*, mehr noch nach seiner physischen als nach der ethischen Seite, weniger im Argen; so müsste auch sie eine Ausbeute für die Fixirung des Zustandes der Abgeschiedenen liefern. Allein die Divergenz der Meinungen hierüber ist zu bedeutend, als dass wir es wagen dürften, auf die eine oder andere derselben Schlüsse zu basiren. Doch liegt der biblischen Fassung des Todes sowohl, als der Lehre von der Auferstehung immerhin die Anerkenntniss zu Grunde, dass die Seele einer Umbauung, eines Leibes bedürfe. Gehört es zum Wesen des Menschen, bildet es seine ihn von aller andern Kreatur unterscheidende Eigenthümlichkeit, in einem *einheitlichen* Organismus eine *begeistete* Seele mit einem Leibe zu besitzen, so dass die Seele die Bedeutung des vermittlenden Bandes zwischen Leib und Geist einnimmt: so kann die Störung dieses

[1]) cf. Beck, Umriss der bibl. Seelenlehre. 1843. S. 40. Anm.

Verhältnisses, so wie es die Erde kennt, auf sein Wesen nicht ohne allen Einfluss bleiben. Der Tod ist der Akt der Ablösung der Seele (*ἀνάλυσις* 2 Tim. 4, 6) als des individualisirten Geistes vom *irdischen* Leibe. Der Fleischesleib, die schlechte Körperlichkeit, zugleich Organ der Sünde, Röm. 6, 6; 1 Cor. 15, 5. verfällt dem Processe der Verwesung 1 Cor. 6, 13 (*ὁ θεὸς τὴν κοιλίαν καταργήσει*) und geht in seine elementarischen Substanzen auseinander. Dadurch wird die Seele des Organs, welches ihr bisher die Objektivität vermittelt hat, beraubt und zunächst in einen *unnatürlichen* Zustand versetzt. Sei es nun, dass man sich die Existenzform der Seele in ihrer durch den Tod herbeigeführten Geschiedenheit vom bisherigen Leibe als eine schlechthin leiblose nackte vorstelle, sei es, dsss man ihr auch im Hades eine Verleiblichung zuzugestehen genöthigt sei[1]), der Tod bewirkt die Entkleidung der Seele 2 Cor. 5, 4. und hat als ein einfacher Vorgang durch sich und für sich weder heiligenden noch beseligenden Einfluss auf das Individuum, keinerlei magische Macht zu einer Seelenmetamorphose. In *diesem* Sinne bleibt der entleibende Tod ein Uebel und die continuirliche Concrescibilität der Seele, der ihr immanente Drang nach somatischer Consolidation äussert sich in der *Sehnsucht* nach der endlichen, *bleibenden* Umkleidung. Der Todten Loos ist überdem zu *warten* auf den Tag des Herrn, da sie *zugleich mit* den Lebenden der vollen Seligkeit (resp. Unseligkeit) sollen theilhaft werden. 1 Thess. 4, 15. So gelangen wir auch vom Gesichtspunkte des Todes aus zu der Einsicht, dass der Zustand im Hades als ein Zustand des Nochnichtvollendetseins bezeichnet sein wolle.

Auf die nämliche Bemerkung führt uns die Lehre von der *Auferstehung*. Mit einer spiritualistischen Fortdauer der Persönlichkeit in der Form des reinen Geistseins begnügt sich bekanntlich die Schrift so wenig, dass die Lehre von der Unsterblichkeit geradezu in der Gestalt der Lehre von der Auferstehung auftritt. (cf. 1 Cor. 15, 19 im Zusammenhang). Zum Wesen des Menschen gehört die Leiblichkeit[2]), deren Zernichtung auch die Identität des Bewusstseins gefährden müsste. Ganz Mensch bleibt der

[1]) Einiges Herbezügliche bei Burnet, de statu mortuorum u. s. w. cp. V.

[2]) Bemerkenswerthe Andeutungen bei Beck, Verhältniss des Christenthums zum Zeitleben. 1843. S. 9 f.

Mensch aber nur, wenn irgend eine analoge Restitution des der Seele im Tode abhanden gekommenen Erdenleibes Statt hat. Ohne eine solche würde er zu einem Geiste, einem Seelengeiste; *ein Geist* aber und *ein Mensch* sind nicht identische Begriffe. Indem nun das N. T. eine Auferstehung der Todten lehrt, stellt es sie als Werk der Allmacht, der schöpferischen Produktivität Gottes dar, vermittelt *durch* Christum 1 Cor. 6, 14; 2 Cor. 4, 14; 1 Tim. 6, 16; Phil. 3, 21; Joh. 5, 26, führt sie also auf ein *ἐγείρεσθαι* zurück. Daher erscheint sie dem Frommen als ein Gnadengeschenk Luc. 20, 35, mit dessen Zutheilung die Vollendung der Seligkeit in engster Verbindung steht. Es wird die geistige Auferweckung, als deren centrales Princip mit peripherischer Tendenz Christus dasteht (*πεῦμα ζωοποιοῦν*), zur künftigen Auferstehung in Beziehung gesetzt, Röm. 6, 5 ff. Daraus, wie aus früher Bemerktem erklärt sich, dass es mancher Orts den Schein hat, als ob die Auferstehung auf die Gerechten eingeschränkt würde. Entweder wird dann die *ἀνάστασις τῶν ἀδίκων* nicht miterwähnt, wie Luc. 14, 14; 1 Thess. 4, 16, in welchen Stellen sie überdem ausserhalb des durch den Nexus gezogenen Gesichtskreises liegt. Oder die *ἀνάστασις τῶν δικαίων* wird zwar einseitig hervorgehoben, doch ohne nothwendig die Universalität des Aktes auszuschliessen, wie Luc. 20, 35 f., Röm. 8, 11. Uebrigens haben die Abgeschiedenen von der Auferweckung hinweg, je nach ihrem innern Habitus ein so total verschiedenes Loos zu gewärtigen, die Gerechten den ungehemmten, vollen Seligkeitsgenuss, dass Jesus ihnen dieselbe ganz wohl als äussersten Akt ihrer Beseligung in Aussicht stellen konnte (Joh. 6, 39 — 54), ohne dass daraus ein Schluss auf Belassung der Ungläubigen im Zustande der Entleibung, oder gar mit Weisse auf die völlige Vernichtung ihrer Seele zu ziehen wäre. Wie nun Jesus den Seinen die Auferstehung zu ihrer Erhebung und Freude verhiess, so konnte er sie mit gleichem Rechte den Gottlosen zur Beugung und zum Schrecken ankünden. Diess geschieht Joh. 5, 28, 29, wo nicht nur die Auferstehung auf *Alle* bezogen wird (*πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις*) sondern unzweideutig zwischen einer *ἀνάστασις ζωῆς* und einer *ἀνάστασις κρίσεως* unterschieden wird[1]). Ferner Matth. 12, 41. 42; Luc. 11, 31. 32, wonach die

[1]) *Kerns* Versuch, a. a. O. S. 23, den Gehalt der beiden Verse zu einer argumentatio ex concessis zu depotenziren, entspricht dem Wortlaute wie

γενεὰ ταύτῃ, die mit Verwerfung bedroht wird, mit den Niniviten *auferstehen* soll. Ebenso scheint Matth. 25, 31 ff. (coll. Apoc. 20, 11 ff.) die Universalität der Auferstehung gemeint zu sein, *συναχθήσονται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη*[1]. Und Paulus sagt Act. 24, 15 *ἐλπίδα ἔχω . . . ἀνάστασιν μέλλειν ἔσεσθαι νεκρῶν δικαίων τε καὶ ἀδίκων*, welcher Ausspruch sich mit einer Hinweisung »auf die jüdische Volksvorstellung» nicht todt machen lässt. Gesetzt aber die Zulässigkeit dieses Zeugnisses liesse sich bezweifeln, so möchten wir mit Georgii in 2 Cor. 5, 10 zum wenigsten eine ziemlich sichere Spur entdecken, dass auch Paulus der Ansicht von der universellen Auferstehung gehuldigt habe. Ob endlich das N. T. eine zwiefache *ἀνάστασις* kenne, und der der Gerechten mit Rücksicht auf die Zeit die Priorität zuweise (1 Thess. 4, 16. *πρῶτον*), die *allgemeine* folgen lasse, ob wir dem gemäss zwischen den beiden Formeln *ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν* und *ἀνάστ. τῶν νεκρῶν* zu scheiden haben, darf uns für den vorliegenden Zweck ziemlich gleichgültig sein. Genug, dass die Läugnung ihrer Universalität keinen direkten Ausspruch für sich vorzulegen hat, ihre bestimmte Behauptung aber in mehreren Stellen konstatirt ist. — Mit der Auferstehung gelangt die begeistete Seele

dem Zusammenhange der *ganzen* Rede zu wenig, als dass er sich Eingang verschaffen könnte. Matth. 5, 30. *μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου βληθῇ εἰς γέενναν* zu prämiren, ist unklug. — Die jüdische Theologie war nicht einig, ob die frommen Israeliten allein, (2 Macc. u. a), oder aber die gesammte Menschheit zur Auferstehung gelangen werde. Test. der Patr. Fabr. 1, 1. 744. *πάντες ἀναστήσονται, οἳ μεν εἰς δόξαν, οἳ δε εἰς ἀτιμίαν.* — Durch die in Zeller's Jahrb. 1845, 1 S. 12 und S. 96 gemachten Bemerkungen sehen wir uns nicht bewogen, von unserer Behauptung abzugehen, Vgl. dazu ebendaselbst Jhrg. 1847 S. 398.

[1]) Oder sind die *πάντα τὰ ἔθνη* bloss Die, welche der Richter auf Erden lebend findet, wie Thiersch, Herstellung des histor. Standpunktes S. 116 will? wird dabei nicht der parabolische Charakter des Abschnitts verkannt und nicht zu beseitigenden Schwierigkeiten das Thor geöffnet? — In einer andern Weise beruht auch die Benutzung der Stelle Mtth. 22, 1 — 13 für den Satz von einer künftigen Vertilgung der Unwiedergebornen auf einer Misskenung ihres parabolischen Charakters. Und wenn der Verf. der Schrift »Ueber die Zukunft der evang. Kirche» 1849. S. 388 jenen Untergang der Unwiedergebornen auch in Aussprüchen des Herrn entdeckt, so hat er darin sicherlich nur seine Privatmeinung, nicht aber den ursprünglichen Sinn dieser Aussprüche gefunden. Denn auch Mar. 9, 49 ist nicht mit Rothe hieher zu ziehen.

zu dem, ihrer nunmehrigen Beschaffenheit und der jetzigen Sphäre ihrer Wirksamkeit entsprechenden Leibesorganismus. Das Verhältniss des neuen Leibes zu dem im Grabe verwesten ist weder das der Identität, noch dasjenige absoluter Differenz 1 Cor. 15, 37 ff. besonders v. 50. Die Identität des auferstandenen mit dem irdischen Leibe beruht auf der Identität der Seele in ihrer individuellen Besonderheit, die Differenz in der Conformität des Leibes mit dem objektiven Schauplatze des Daseins, zufolge welcher dem Auferstehungsleibe die *ἀφθαρσία* eignet, 1 Cor. 15, 42. Anlangend dessen weitere Beschaffenheit, so erhalten wir über die der zum Gerichte Hervorgegangenen keinen Aufschluss und wir wollen für sie auf Lange's [1]) Schlussandeutungen aufmerksam machen. Die *εἰς ζωήν* Erweckten haben ihren Typus an dem *σῶμα τῆς δόξης* des Herrn Jesu Christi, dieser *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*, dem ihr *σῶμα τῆς ταπεινώσεως* durch Metaschematisirung ähnlich, *σύμμορφον*, werden soll Phil. 3, 21; 1 Cor. 15, 49; 2 Cor. 3, 18. Ihr Sein ist nun ein Sein *ἐν δόξῃ* 1 Cor. 15, 41 f., dessen leibhafte Füllung in einer *verklärten* Substanz besteht. Mit der jetzt gewonnenen Leiblichkeit sind die vorstuflichen Zustände überschritten; es beginnt mit der Auferstehung, d. i. der vollständigen Erlösung auch des Leibes Röm. 8, 23; Eph. 4, 30 die volle Lebendigkeit der idealen Wirklichkeit, der Vollgenuss des Lebens in seiner Idee Auch die lebendige Gemeinschaft der Individuen unter sich, ihr seliger Wechselverkehr, somit der Bestand der jenseitigen *Gemeine* des Herrn erreicht die Stufe der höchsten Vollendung, sobald der Korporisationsprocess an den Seelen vollzogen ist.

Diese neutestamentlichen Winke über die Auferstehung der Todten leiten uns nun abermal auf dieselben Resultate über den Zwischenzustand zurück, welche wir bereits andersher gewonnen haben. Nicht nur bestätigen sie uns rückwärts von ihr aus das *Vorhandensein* des Zwischenzustandes, indem die Auferstehung noch nicht geschehen ist 2 Tim. 2, 18, vielmehr einstimmig erst in das Gefolge *der Parusie* gestellt wird. Sondern es folgt auch a) daraus, dass die Auferstehung nirgends als ein im Grunde überflüssiger Akt einer auch ohne sie schon fertigen Seligkeit hinzutritt, vielmehr als ausgezeichnetes Objekt der christlichen Hoffnung

[1]) über die Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Stud. und Krit. 1835.

dasteht, u. b) aus der Art und Weise, wie der erlangten ζωὴ αἰώνιος die ἀνάστασις beigegeben wird (Joh. 6.), aus der Verklärtheit, der Herrlichkeit, kurz der Vollendetheit, welche mit der Auferstehung gesetzt ist, — dass der Existenz im Zwischenzustande noch der Charakter relativer Unvollkommenheit anhaften muss.

Auf den letzten, grossen Sichtungsprocess, das Weltgericht, welches die Todten und Lebendigen aller Zeiten und Länder, τὴν οἰκουμένην, umfasst Matth. 16, 27; 11, 23. 24; Act. 17, 31, und dessen charakteristische Eigenthümlichkeit ist, unabänderliche Entscheidung zu sein, uns des Nähern einzulassen, halten wir nicht für nöthig Es hat das universelle Gericht im Sinne des N. T. nicht die Bedeutung eines grossartigen Schaustückes, es ist nicht eine Parade, noch ein Promotionsakt, an welchem nach längst vorausgegangener Vollstreckung des Endurtheils über den Einzelnen nun nachträglich das Lebensresultat und das ihm correspondirende Loos noch zum Ueberflusse Angesichts der versammelten Menge proclamirt und publicirt würde. Das Gericht ist wirkliche κρίσις, einzig definitive Erledigung, absolute Vergeltung. Der nach dem nunmehrigen völligen Ablaufe des diesseitigen Weltprocesses innerlich zur Reife gediehenen Scheidung der ethischen Fundamentalgegensätze in ihren concreten Besonderungen wird jetzt auch äusserlich Bestand gegeben, so dass somit das Gericht einen ihm voraufgehenden Zwischenzustand von gleicher Bestimmtheit fordert wie die Auferstehung.

Damit achten wir denn, mit sattsamer Evidenz *die Nothwendigkeit der Annahme eines Zwischenzustandes aus der* Endgeschichte des gegenwärtigen Weltzustandes nach den Angaben des N. T. erwiesen zu haben. Mangeln dogmatisch lehrhafte Aussprüche Christi und seiner Apostel über den *Zustand der Seelen im Hades*, so hoffen wir nichts desto weniger mittelst Zusammenfassung der zerstreuten Andeutungen und auf dem Wege erlaubter logischer Combination auch in den neblichten Raum so viel Licht gebracht zu haben, als für die Begreiflichkeit der neutestamentlichen Lehre vom Descensus Jesu Christi ad inferos erforderlich ist.

Nach allem Bisherigen kann es nicht mehr im Streite liegen, wie es um die neutestamentliche Basis der Vorstellung von einem Hingange Christi zum Hades stehe. Er ist unabweisliche Forderung der Gesammtanschauung des N. T. und reiht sich durchaus

organisch in das System seiner Eschatologie ein, wie diess die Beziehung desselben auf die eben gewonnenen eschatalogischen Resultate unzweideutig beweist. So wenig erweist sich der Descensus als ein bloss zufälliges phantastisches Theologumenon, das irgend welchem apokryphischen Zusatze seine Entstehuug verdankte! Jesus Christus, in Ansehung seiner *Person*, hat an unserer Menschheit participirt. Fleisches und Blutes ist er theilhaft geworden, in Allem seinen Brüdern gleich gewesen, die Sünde ausgenommen; nach Leib und Seele hat er die wahre, menschliche Natur an sich getragen. Nach dem Eintritte des Todes am Kreuze musste daher consequenter Weise seine Seele das Loos aller Abgeschiedenen vor ihrer Auferweckung theilen, so dass sich auch für ihn ein Aufenthalt in dem universellen zwischenzuständlichen Todtenreiche bis auf den Augenblick seiner Auferstehung ergibt. Hiemit wäre zugleich auch die Continuität des äussern Lebensverlaufes für Jesum zur Anschauung gebracht, die Vollständigkeit der heiligen Geschichte in allen ihren unterschiedenen und wesentlichen Momenten im Umfange des N. T. Allein, hinwieder war derselbe Christus seinen Brüdern *nicht* gleich, sondern der Eingeborne vom Vater her, gleichen Wesens mit dem Vater, der *πρωτότοκος πάσης κτίσεως;* zwischen ihm und uns besteht eine metaphysische Verschiedenheit, *ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο.* Nun konnte seine Erscheinung im Hades so wenig von einer Alteration in der Dignität und allseitigen Bestimmtheit seines absoluten Wesens begleitet sein, als der blosse Eintritt in denselben eine Veränderung in der Seelenbeschaffenheit der gewöhnlichen Menschen zu bewirken vermag. Er blieb hier der er an und für sich ist, auch wenn wir ihn nur als Jndividuum in seiner Einzelheit betrachten. Gerade jedoch die Eigenthümlichkeit, wonach wir in ihm die persönlich gewordene Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zu erblicken haben, weist ihm als bleibende Bestimmung die explicite Realisirung der Versöhnung der Menschheit mit der Gottheit an, welche Versöhnung in ihm dem Principe nach bereits vollzogen ist. So nach seiner Allgemeinheit gefasst, war Christus auch im Hades die *ζωή* an und für sich, das Licht, das da scheint, das wo es ist, nicht verborgen bleiben kann. Damit sehen wir uns uber seine Person hinaus auf sein *Werk* im Hades geführt. Wie es die Art der einzelnen Momente des äussern Lebens Christi ist, dass sie nicht allein mit seiner Jndividualität in Verbindung stehen,

sondern sich zugleich als die Repräsentationen der einzelnen Momente seines Gesammtwerks darstellen und damit eine allgemeine Bedeutung für die Menschheit überhaupt haben, so verhält es sich auch mit seinem Hingange zum Hades: seiner Erscheinung kommt soteriologische Kraft zu, und seine Wirksamkeit hat auch dort ihren durchaus natürlichen Fortgang, nur mit dem Unterschiede, dass sie jetzt die der Erde entrückte abgeschiedene Menscheit zu ihrem Gegenstande hat. Wir dürfen kurz sein. Ganze Versöhnung, volles Genügen, ewiges Leben ist bei Christo allein, und ausser ihm nulla salus. Bis auf ihn herunter entbehrten die Abgeschiedenen im Todtenreiche ohne Unterschied nothwendig jener Gottesgemeinschaft und Gotteskindschaft, deren alleiniger Mittler Christus ist. Hingegen Receptivität und Perfektibilität im guten und schlimmen Sinn, die Fähigkeit progressiver Entwickelung oder retrograder Bewegung in der eingeschlagenen Richtung, so wie die Fähigkeit, die bisherige Richtung auf Gott oder wider Gott abzubrechen und der entgegengesetzten zu folgen, eignet den Subjekten auch noch im Zwischenzustande. Hierauf beruht für die Einzelnen die Möglichkeit einer Entscheidung für oder wider Christum bei seiner Erscheinung, welche Erscheinung durch sich selber wirkt. Vergl. Matth. 6, 22. 23. mit Joh. 3, 19 — 21. In seelischer Selbstthätigkeit können sie je nach der Grundrichtung ihrer Gedanken und Willensbewegungen sich in der Gottwidrigkeit bis auf den Grad extremer innerer Opposition wider die absolute Wahrheit verfestigen, die mit der fertigen Unseligkeit schon so gut wie zusammenfällt; oder sie können in der Geistesarbeit der Busse auch den letzten Rest der Verrückung normaler Seelenthätigkeit überwinden, den Bann lösen, das zurückgebliebene sarkische Element aus sich heraus schaffen und in der Kraft und Macht der Gnade Gottes in Christo in jene ungetrübte volle Gemeinschaft des Seelenlebens mit Gott eingehen, deren Inhalt absolute Versöhnung und Seligkeit in der Form des ewigen Lebens ist. Hier hat die Aussage 1 Petr. 4. ihre Stelle. Welchen Erfolg der Descensus Christi unter der Totalität der ihm vorausgegangnen Todten gehabt habe, ob zahlreiche Mengen ihm entgegengejauchzt haben, ob an zahlreichern noch der Unglaube mit der Verschlossenheit des innern Sinns für das Licht der Wahrheit offenbar geworden sei, diess zu bestimmen, lag ausserhalb des Gesichtskreises der neutestamentlichen Schriftsteller, so wie es ausserhalb

ihres Interesses lag, zu erwägen, welche Bedeutung dieser Hingang für die nach Christo dem Zwischenzustande verfallenden Geschlechter aus den Heiden, Juden und Christen, gläubigen und ungläubigen habe.

Zweite Abtheilung.

Die Geschichte des Dogmas vom Descensus Christi ad inferos.

Nach dem Schlusse des apostolischen Zeitalters musste die grundlegende Lehre des neuen Testaments vom Hingange Christi zum Hades allmählig in den allgemeinen Process der kirchlichen Dogmenbildung eingehen. Ihre Annahme verstand sich nach den bei Juden- und Heidenchristen cursirenden Vorstellungen vom Zustande der Abgeschiedenen von selbst. Die Darlegung der Entwickelung der neutestamentlichen Lehre zum kirchlichen Dogma, so wie der Geschichte des Dogmas selbst soll nun den Gegenstand dieser zweiten Abtheilung bilden. Dass hiezu die Geschichte des dogmatischen Gedankenprocesses im Ganzen und Grossen den Rahmen hergeben müsse, wird bei der dem Descensus naturgemässen Abhängigkeit vom übrigen Dogmencomplex kaum nöthig sein in Erinnerung zu bringen. Ist und bleibt er doch ein so wenig selbstständiges Glied im Gesammtorganismus des christlichen Glaubens, dass er sich immer mit seinen Bestimmungen nach dem jeweiligen Grade der Ausbildung, welche die Christologie und Soteriologie erreicht hat, richten muss. Nie kann er innerhalb der Kirche einen jener Knoten abgeben, von welchem aus und um welchen herum, als einem bedeutsamen Mittelpunkte, sich mächtige dogmatische Entfaltungen ansetzen. Wie gross daher auch das Interesse sei, das der Entwickelungsgang dieses Dogmas bietet, eine *besondere* Geschichte kann es nicht haben, auch in Zukunft nicht erhalten, so wenig als zu erwarten steht, dass es bald von Anfang zum Objekt theologisch-dialektischer Erörterungen gemacht worden sei oder dass sich allgemeine, die Kirche bewegende Discussionen darüber werden erhoben haben.

Wenn wir nun an die Geschichte unseres Dogmas gehen, so gedenken wir seine successive Entfaltung in der Zeit möglichst

klar darzulegen, verzichten dagegen auf vollständige Vorführung der in älterer und neuerer Zeit über den Descensus gefallenen Aeusserungen, wofür wir auf die Werke von Dietelmaier und König verweisen können, die namentlich für die vier ersten Jahrhunderte reiches Material bieten.

ERSTER ABSCHNITT.

Vom nachapostolischen Zeitalter bis auf Johannes Damascenus. Die Kirche des Morgenlandes.

I. Die impulsgebende Zeit. Bis auf das zweite ökumenische Concil. Bildung des Dogmas.

Vor *Origenes* setzt der Begriff des Dogmas kaum einzelne wenige Bestimmungen aus sich heraus. Im kirchlichen Bewustsein steht das Faktum vom Hingange Christi zum Hades durchaus fest, zu dem nur die durchgängige Annahme einer einfachen Fortsetzung seiner oberweltlichen Thätigkeit in der unterweltlichen Sphäre während seines Gehaltenseins in ihr hinzutritt. Die Substanz, in welcher die Lehre vorliegt, hat noch ganz die unmittelbare Form, in der sie im N. T. auftritt: ihr Inhalt ist selbst noch ärmer als dort und dem dogmatischen Gebiete steht sie insoweit noch durchaus fern. Da ist nun das *soteriologische* Moment derjenige Punkt, von welchem die dogmatische Entwickelung zunächst ihren Ausgang nimmt. Aber auch dieser erste Ansatz besteht vorerst bloss noch in einer äusserlichen Erweiterung der vorgestellten Thätigkeit Christi, theils durch mythisirende Beifügungen aus dem Schatze des eben geltenden objektiven Bewusstseins, theils durch phantastische Ausschmückung des neutestamentlichen Grundgedankens in wechselnder Form. Jesus im Hades wird secundirt von seinen Jüngern, die den *προκεκοιμημένοις* predigen, sie taufen, mit ihnen in und aus dem Wasser

steigen. So Pastor Hermä und Clemens Alexandrinus. Wenig fehlte, und man hätte die ganze Oekonomie Gottes zum Heile der Menschen mit gleichem Verlauf wie auf Erden sich, gemäss den Vorstellungen der jüdischen Theologie vom Hades, in der Unterwelt wiederholen lassen. Selbst die Propheten liess man Christo vorauseilen, seine *ἐπιδημία* vorherverkünden, und Johannes der Täufer ist wie bei uns so auch jenseits der *πρόδρομος* Christi [1]. Im Uebrigen wird die Thätigkeit Christi als Verkündigung des Evangeliums oder noch lieber, mit Einschluss ihres Erfolgs, unter varirenden Bildern, als Rettung vom Hades Gehaltener gefasst. Sonst aber sind die herbezüglichen Aussprüche, mit Ausnahme der im Pastor des Hermas, vielleicht auch der bei Justin zu Grund liegenden universellen Bedeutung des Descensus, noch zu unbestimmt, als dass sich ihnen ein bestimmter dogmatischer Begriff entnehmen liesse.

Den ersten Anstoss, die Substanz der Vorstellung in Fluss zu bringen, gab *Marcion*, der erste zugleich auch, welcher den der kirchlichen Tradition enthobenen Descensus in ein System einzureihen versucht zu haben scheint. Während der Pastor des Hermas nur noch von einer Predigt an die *προκεκοιμημένοι νεκροί überhaupt* weiss: lässt Marcion Christum zur Unterwelt gehen, nicht um die im Dienste des Demiurgen gestandenen, für das Heil unempfänglichen Juden, die Frommen des A. Bundes, sondern um die dort als Gottlose Bezeichneten, Kain, die Sodomiter, die Heiden in sein Reich aufzunehmen. Von dieser Zeit an ward nun die Frage laut, *zu wessen Gunsten Jesus den Hades besucht habe?* Theils in Opposition wider Marcion, theils in Uebereinstimmung mit der der chiliastischen Tendenz zur Seite gehenden Neigung, die Theilnahme an der künftigen Seligkeit des Himmelreichs möglichst zu beschränken, bezeichnete man vorzugsweise die vor Christo entschlafenen *Gerechten* als die, auf welche es Christus abgesehen habe. Diess war namentlich im Abendlande der Fall und schon *Irenäus* sprach sich wiederholt, mit direkter Beziehung auf Marcion dahin aus, Jesus sei um seiner schlafendan Schüler willen descendirt, um seine Heiligen herauszuziehen und zu retten. Er habe das Evangelium Denen getragen, welche unter der Erde seien, wobei Vergebung der Sünden empfangen hätten,

[1]) Origenes und Hippolytus, de antichr c. 45.

die an ihn glaubten. Geglaubt aber hätten Die, welche auf ihn hofften, ihm dienten, die Gerechten, Patriarchen, Propheten, die nach Christo sich Sehnenden, unter welchen auch Solche aus der *Vorhaut* sein könnten [1]). Noch entschiedener machte *Tertullian*, de anima. c 7 und 55., der die Heiden von der Seligkeit excludirte, die Patriarchen und Propheten zum Objekte der Thätigkeit Christi. Dagegen hielt *Clemens* von Alexandrien nach Justins Vorgang, welcher die Einwirkung des Loges auch auf die Heiden ausdehnt und für die Edleren unter ihnen Hoffnung hegt, an der Universalität fest, und mit ihm die *Morgenländer* überhaupt, die *Alexandriner* ins besondere. Er wirft das Dilemma auf, entweder um Allen oder um den Hebräern allein das Evangelium zu verkünden, sei der Herr in den Hades gestiegen. Wenn Allen, so seien selig geworden so Viele an ihn glaubten, etiam si sint ex gentibus. Gesetzt aber den Juden allein, so sei doch bei Gott kein Ansehen der Person, so dass die Apostel wie auf Erden, auch den zur Umkehr geneigten Heiden die Freudenbotschaft eröffnet haben müssten. Demnach soll jede Seele, gleichviel ob aus den Heiden oder aus den Juden, zur Bekanntschaft mit dem Evangelium gelangen. Strom. I. 6. c. 6.

Während sich auf solche Weise schon früh die soteriologische Seite des Dogma's zu regen begann, blieben die *christologischen Momente* desselben so gut wie unberührt. Die Dogmenbildung geht eben den Weg von Aussen nach Innen, vom Werke zur Person, vom Resultate rückwärts zum Modus, auf dem es Stande gekommen; der in ihrer Unmittelbarkeit vorhandenen Substanz fehlt es noch an Bewusstsein. Nur im Vorbeigang legt Justinus Martyr gegen die Meinung, dass Jesus Christus ὡς κοινὸς ἄνθρωπος im Hades zu bleiben habe, Protestation ein. Bei Jrenäus sodann findet sich die Zeitbestimmung, dass er bis zum dritten Tage bei den Todten verweilt habe, woraus erhellt, dass der Descensus in die Zeit zwischen den Tod und die Auferstehung verlegt ward [2]). Diess sind freilich noch sehr äusserliche Punkte. Zu einem weiteren Schritte aber gaben erst die Gnostiker den Anlass. Der

[1]) contr. hær. 4, 27; 4, 22 n. 2.

[2]) Das Fragment des Theodotus bei Clem. Alex. dagegen lässt den Descensus der Auferstehung folgen, was mit seiner Theorie über die Person Christi zusammenhängt.

gnostisirenden Richtung nämlich sagte es zu, die Erde selbst als Unterwelt zu qualificiren, wovon die Consequenz die Läugnung des Descensus im gewöhnlichen Sinne war. Dagegen versetzte sie gerne den Menschen unmittelbar nach seinem Absterben mit Ueberschreitung des Himmels und des Demiurgen in einen überhimmlischen Ort. Im Gegensatz hiezu legten nun die Orthodoxen allen Nachdruck auf die *biblische* Fassung des Hingangs Christi und folgerten daraus, weil Christus ein Mensch gewesen, so müsse der Aufenthalt im Hades nach dem Tode das gemeinsame Loos aller Menschen vor ihrer Auferstehung sein. Aber dann auch wieder in ganz umgekehrter Weise verwandten sie den Descensus je nach Bedürfniss, gegen die Gnostiker, indem sie ihn für die Nothwendigkeit der Anerkennung der wahren Menschheit Christi geltend machten. Durch seinen Hingang habe Christus das Gesetz für die Todten beobachtet, äussert sich *Irenäus*, und noch bestimmter *Tertullian*: wie jede Seele bis auf den Tag des Herrn in der Unterwelt zu verharren habe, so habe auch Christus als Mensch diesem allgemeinen Gesetze ein Genüge gethan und im Hades die Gestalt des menschlichen Todes gehabt [1]). Hier hätten wir also die frühsten Ansätze, die Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit des Descensus an's Licht zu fördern.

Waren so allmählig die hauptsächlichsten Momente, welche der Begriff des Descensus involvirt, vereinzelt zum Vorschein gekommen, so trat das Dogma doch erst mit dem grossen *Origenes* in ein neues Stadium seiner Entwickelung ein. Von ihm werden gelegentlich alle Beziehungen desselben besprochen und erscheinen, mit besonderer Berücksichtigung von 1 Petr. 3., in derjenigen Bestimmtheit, welche seine anderweitige Anschauungsweise erforderte. Der Hingang Christi hat nach ihm, so wie seine Erscheinung auf Erden, universelle Bedeutung: er fuhr hinunter zum Heile der Welt, ging zu den Seelen der vorher Verstorbenen, zu den ihrer Leiber entkleideten Seelen überhaupt, und zieht die Empfänglichen, *βουλόμενοι, ἐπιτήδειοι* zu sich heran [2]). Uebrigens drückte Origenes der ganzen Erscheinung Christi im Hades ein

[1]) cf. *Neander* K. Gsch. II, 2. 619; *Iren.* contr. hær. V, 31. legem mortuorum servavit; *Tertull.* de anima, c. 55. huic quoque legi satisfecit, forma humanæ mortis apud inferos functus.

[2]) Unter diesen gedenkt er namentlich des Protoplasten, hat aber nach Ezech. 16, 55 auch Hoffnung für die zu Sodom und Gomorrha.

kriegerisches Gepräge auf, wobei die Rolle, welche er den Dämonen zumass, nicht ohne Einfluss war, — ein Gepräge, von dem sie in den folgenden Zeiten nicht wieder los kam. Christus hatte die Bestimmung, die Menschen aus der Herrschaft des Teufels zu reissen. Als Mittel dazu diente sein Tod. Ob nun mit dem Hingang eine Fortsetzung des Kampfes wider die Dämonenwelt verbunden gewesen, ob also durch die Thätigkeit im Hades das Werk des Todes completirt worden sei, oder aber, ob die unterweltliche Wirksamkeit es bloss darauf abgesehen habe, auch den Hadesbewohnern an dem im Tode bereits vollendeten Siege Theil zu geben, wird nicht völlig klar, und hängt damit zusammen, dass sich bei Origenes der Begriff der Versöhnung noch nicht als besonderes Moment von dem Begriffe der Erlösung abgesondert hatte. Für die erstere Vorstellungsweise, die an Unklarheit laboriren würde, scheinen Aussprüche wie in Genes. Hom. 17, bei de la Rue 108. zu sprechen: auch in seinem Schlafe sei er der Löwe gewesen, der Alles besiegt, niedergekämpft und den übermocht habe, der des Todes Gewalt hatte. Vgl. Comm. in Matth. de la Rue 3, 583. Dennoch überwiegt entschieden die zweite Anschauungsweise: die Dämonen sind geworfen worden durch den Tod Christi, ihr Fürst ward attrapirt, somit ist sein bisheriger Besitz an den Sieger gefallen, der nicht mehr als Knecht, sondern als Herr descendirt. In libr. reg. hom. 2. opp. t. 2. 492 — 498. Nun zieht er die Gefangenen befreiend aus den κευδμῶσι τοῦ ᾅδου hervor, führt sie als spolia salutis zurück und versetzt die vorher verstorbenen Frommen an einen besseren Ort. So bietet Origenes die ersten Anfänge der später so üblichen Darstellung des Descensus als eines durch Christum über den Hades und seinen Beherrscher gefeierten Triumphes, eine Erweiterung des Vorstellungskreises, die freilich mehr dem mythischen als dogmatischen Gebiete zugehört. — Aber eine wahre Universalität war dem soteriologischen Momente des Descensus so lange nicht gewonnen, bis ihm wie für die dahingegangenen Geschlechter so auch für die jederzeit auf der Erde zurückbleibenden eine Bedeutung zugewiesen war. Einen, wenn auch schwachen Versuch hiezu machte Origenes, indem er aus der Voraussetzung, dass der Verlauf unseres Lebens und Looses dem Lebensverlaufe Dessen parallel gehen müsse, der uns zum Lebensprincip geworden ist, die sichere Hoffnung ableitete, auch unsere Seelen werden, wie diejenige

Jesu, nicht im Hades gelassen werden. Hom. 6. in Exod. und Comm. in Matth. de la R. 3. 927.

Wichtiger noch ist der Schritt, den Origenes auf christologischer Seite gethan hat. Einmal nämlich schliesst er von dem geschilderten Erfolge der Wirksamkeit Christi im Hades, mit Hinweisung auf Phil 2, 10, wieder rückwärts auf das Subjekt des Erlösers, seine Machtvollkommenheit und Herrlichkeit, und hebt hervor, wie von ihm alle Regionen des Daseins, «Himmlisches, Irdisches und Unterirdisches» erfüllt worden seien. Hom. 7. in Luc. de la R 939. Sodann bestimmt der Vorkämpfer für die Anerkennung der menschlichen Seele in Christo, nachdem zum Theil Irenäus, namentlich aber Tertullian Jesum als *Menschen* überhaupt hatten descendiren lassen, das Subjekt des Hingangs näher als *γυμνὴ σώματος γενόμενος ψυχή*, allerdings, soviel wir aus seinen erhaltenen Schriften ersehen können, noch ohne von der menschlichen Seele des Erlösers aus sich zu der Einsicht in die Nothwendigkeit seines Hingangs hinleiten zu lassen. Contr. Cels. 2. 43. — Aus dem Umstande endlich, dass Origenes den Hades schon mehr im Sinne von Hölle fasst, erklärt sich, dass er Jesum erst in das Paradies und hierauf dann in den Hades, als die beiden zwischenörtlichen Hauptsphären eingehen lässt. Vgl. Comm. in Matth. l. l. 514.

Der Einfluss des Origenes auf die folgenden Zeiten, besonders der orientalischen Kirche, war bedeutend genug, um dem Dogma die Bahn anzuweisen, in der es sich von nun an zu bewegen hatte. Die Ueberleitung der von ihm gewonnenen Fassung des Dogmas in's kirchliche Bewusstsein zu vollziehen, ihr eine grössere Bestimmtheit zu verleihen und neue Bestimmungen aus der allgemeinen dogmatischen Errungenschaft hinzuzufügen, erscheint nun als That der bis auf das *zweite ökumenische Concil* sich erstreckenden Folgezeit. Wir sehen die morgenländische Kirche in diesem Zeitabschnitt vom Descensus einen verhältnissmässig sehr ausgedehnten Gebrauch machen. Die die Kirche bewegenden Streitigkeiten über die Lehre von der Person Christi konnten mit ihren Resultaten nicht ohne Wirkung auf die Entfaltung des Dogmas bleiben. Theils die Möglichkeit, aus der allgemein recipirten Thatsache des Descensus sich wenigstens sekundäre Argumente für die zu kirchlicher Geltung sich emporkämpfende Ansicht von der Person Christi herzuholen, theils die Nothwendig-

keit, die Auffassung des Descensus mit der erreichten Stufe christologischer Einsicht in Einklang zu bringen, mussten eine genauere Feststellung desselben zur Folge haben.

Bereits die patripassianisch gesinnten Monarchianer hatten grosse Neigung, sich die psychischeSeite des Erlösers geradezu durch eine Emanation aus dem Wesen des Vaters zu erklären, welches sich zur Constituirung seiner Persönlichkeit in den irdischen Körper Jesu niedergelassen und einversenkt hätte. Ausserdem wurde die menschliche Seele Christi vielfach, keineswegs etwa von Häretikern allein, als eine partielle Ausstrahlung des Logos, als ein aus ihm emanirtes, somit nur der Quantität nach verschiedenes Abbild des göttlicheu *νοῦς* angesehen. Dieser ältern Ansicht schlossen sich dann die spätern, besonders eunomianischen Arianer an[1]), indem sie die Enanthropesie durch eine Vereinigung des Loges mit einem blossen Menschen-*Körper* zu Stande kommen liessen. *Ἄψυχος ὁ ἄνθρωπος;* bei Eunomius: *οὐκ ἀναλαβόντα τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἄνθρωπον.* Natürlich, je entschiedener man sich zum Subordinationsverhältniss hingezogen fuhlt, desto geringer wird das Interesse an einer scharf ausgeprägten Dupplicität der Naturen. Zum offenen Streite zwischen den Orthodoxen und Arianern kam es über diesen Differenzpunkt nicht[2]), wohl aber mussten die katholisch Gesinnten, nach Origenes Vorgang, von nun an auf die Anerkennung der wahrhaft menschlichen Seele in Christo, auf das *ἔμψυχον τὸν ἐνανθρωπήσαντα* dringen. Wie nun aus den Thatsachen der Begräbniss und des Hingangs zum Todtenreiche, also aus dem, unserm Schicksale analogen Schicksale Jesu auf eine der unsrigen analoge Natur Jesu mit den beiden Momenten des Leibs und der Seele geschlossen werden konnte; so musste hinwieder der in's kirchliche Bewusstsein eingetretenen menschlichen Seele Christi ihre Stelle im Begriffe des Descensus angewiesen werden. Von der Zeit an stellen auch wirklich die Kirchenlehrer nicht nur die Bestimmung auf, Christus sei *in Form der menschlichen Seele, μετὰ τῆς ψυχῆς,* secundum solam animam (Augustin), zum Hades gestiegen, *ἄσαρκος καὶ γυμνός, οὐ ἀνει-*

[1]) Von Arius selbst, (Neand K. G. 1830. II. 2. 608) ist diess unerweislich. cf. Klose, Gesch. der L. des Eunom. 833. S 57.

[2]) August. de hæres. 49. In eo, quod Christum sine anima solam carnem suscepisse arbitrantur, minus noti sunt; nec adversus eos ab aliquo inveni de hac re aliquando fuisse certatum.

λήφει σώματος [1]), sondern diese Einsicht ist ihnen bereits so geläufig, dass sie aus dem Descensus ohne Bedenken für die *ἀνθρωπίνη ψυχὴ Χριστοῦ*, als einer *ἰδία οὐσία, χωριζομένη* argumentiren. Den Hingang dem Körper, der im Grabe lag, andichten, erschien als Unsinn, der göttlichen Natur für sich allein, ging ebenso wenig, somit konnte die *διάλυσις* beim Tode Christi keine von derjenigen, die sich an uns vollzieht, verschiedene, und es muss *die Seele das descendirende Subjekt* gewesen sein [2]).

Aber auch die Arianer, genauer die *Eunomianer* scheinen den Versuch gemacht zu haben, sich zu Gunsten ihres Systems eine Ausbeute beim Descensus zu holen. Wider die bisherige Uebung, erscheint nämlich der Artikel *εἰς τὰ καταχθόνια κατέλθοντα* in den zu Sirmium, zu Nikä in Thracien und zu Constantinopel 359 und 360 unter den Auspicien und dem überwiegenden Einflusse der Homöusianer adoptirten Symbolen. Walch, bibl. symb. vet. 139. 143. 147. Ueberliefert ist uns der Grund dieser Neuerung zwar nicht, jedoch lässt sich ihr, unter vorläufiger Voraussetzung von der Unhaltbarkeit der King'schen Hypothese, kaum eine andere Absicht unterlegen als die, mit diesem Artikel eine weitere Handhabe für das Subordinationsverhältniss Christi in's Symbol zu bringen. Wie bisher am Faktum des Todes, so konnten sie auch an der *κατάβασις* nachweisen, dass Christus schlechthin *am Loose der sterblichen Menschen* participirt habe und dadurch den Katholikern mit ihrer Behauptung von dem unumschränkten Besitze der göttlichen Natur Verlegenheit zu bereiten suchen. Indem sie daher einerseits alle Bestimmungen über die *οὐσία* untersagten und als *λέξεις ἄγραφοι* verwarfen, zogen sie jenen unwidersprochenen Satz herbei, um an ihm eine Stütze wider das die Consubstantialität bekennende *ὁμοούσιον τῷ πατρί* zu erhalten.

Die Arianische Taktik war indess nicht geschickt zu verfangen. Denn mittlerweilen hatte die Bestimmung des im Descensus ruhenden soteriologischen Moments insoweit einen Um-

[1]) Euseb. Pamph. Dem. ev. VII, 1; Cyrill. chatech. 14; Ambrosius, de incarn. c. 5; Hieron ad Eph. 4; Leporius, in opusc. dogmat. S. 23; Augustin, de fide ad Petr. c. 2 u. öfter; Theodorit de trin. dial. 4; Theophilact, in Matth. 11 u. A.

[2]) Athanas. de incarn. c. 13 u. de sal. adv. c. 17; Epiphan Ancor. c. 31; Andreas Cretens. de hum. vita et defunctis.

schwung erfahren, als von Origenes abwärts sein Erfolg immer allgemeiner in eine Ueberwindung der Gewalt des Todes und des Hades gesetzt ward. Dieser Vorstellungsweise wussten sich selbst die Homöusianer so wenig zu entschlagen, dass wir in jedem der vorhin erwähnten Symbole eine dahin zielende Beifügnng zu den Worten *εἰς τὰ καταχθόνια κατέλθοντα* antreffen: *ὃν πυλωροι ᾅδου ἰδοντες ἐφριξαν* (Sirm.); *ὃν αὐτος ὁ ᾅδης ἐτρομασε* (Nikä); *ὃν τινα και αὐτος ὁ ᾅδης ἐπτηξεν* (Constantinop) Je grösser aber die zu Stande gebrachte Wirkung, desto eminenter das Subjekt, von dem sie ausgegangen. So wie folglich ein Gelüsten auftauchte, die die Homousie negirende Ansicht von der Person Christi durch Hinweisung auf den Descensus zu unterstützen, liess sich ihm mit der Appellation an sein Werk begegnen. So sagt *Athanasius*, de sal. adv. 15. *ἐν ψυχῇ θεοῦ ἡ κράτησις τοῦ θανάτου ἐλύετο, καὶ ἡ ἐξ ᾅδου ἀνάστασις ἐγένετο, καὶ ταῖς ψυχαῖς ἐνηγγελίσατο;* und de incarn. 17: es zeigte Christus im Hades, dass die menschliche Seele ihm eigen sei, *ἵνα παρῇ ὡς ἄνθρωπος ὁ ἀκράτητος ἐν θανάτῳ, καὶ λύσῃ τὴν κράτησιν τοῦ θανάτου ὡς θεόν.* Aehnlich Epiphan. adv. Hæres. hæres. 77. c. 29; Ambrosius de incarn. c. 5. — Ferner konnte man nicht umhin, ein gewisses Zusammen- und Ineinandersein des Göttlichen und Menschlichen in Christo zu statuiren, wenn gleich kirchlich über den Modus der Zusammengehörigkeit und Einheit der zwei Naturen noch nichts fixirt war. Als Lehrnorm schwebte im Allgemeinen eine solche Aufnahme der menschlichen Natur durch den göttlichen Logos vor, dass daraus eine unauflösliche völlige Einheit beider resultirte. Als ihr Agens betrachtete man den präponderirenden Logos, der sich, wie schon Origenes lehrte, durch das Mittel der Seele mit dem menschlichen Leibe vereinte. Dann aber duldete die einmal vollzogene Union der Menschheit und Gottheit in der Folge keine, gesetzt auch bloss momentane Trennung mehr, am wenigsten eine Trennung der Gottheit von der menschlichen Seele. Demnach musste auch für den Descensns die weitere Bestimmung acceptirt werden, die Seele Christi sei *mit der Gottheit in den Hades gestiegen. Μήτε τῆς θεότητος τοῦ σώματος ἐν τῷ τάφῳ ἀπολιμπανομένης, μήτε τῆς ψυχῆς ἐν τῷ ᾅδῃ χωριζομένης,* steht bei *Athanasius*, l. l. c. 14. , wo er sich ebenso sehr wider die Arianer als die Apollinaristen wendet, zu lesen, und c. 15 verfolgt er diesen Gedanken weiter. Beim Tode Christi

sei, wie bei dem unsern, nur an einen *χωρισμός* der Seele vom Leibe zu denken, dagegen an Ablösung der Gottheit weder von diesem noch von jener. Bei *Epiphanius* ist es eine oft wieder- kehrende Formel, dass die *θεότης σὺν τῇ ψυχῇ*, beide auf's innigste zusammen verbunden, descendirt sei. *Σταυροῦται, θάπτεται, κατέρχεται εἰς τὰ καταχθόνια ἐν θεότητι καὶ ἐν ψυχῇ* [1]). Die menschliche Seele wurde dann, wie sich sogleich zeigen wird, als die Hülle des Logos vorgestellt, so dass die Gottheit Christi nicht etwa *ἀπαρακαλυπτός*, sondern in Gestaft der Abgeschiedenen überhaupt im Hades erschien und für eine gewöhnliche Menschenseele genommen werden musste. So wie nun aber die Verbindung der beiden Naturen in Christo gefasst ward, musste die Frage nach dem Verhältniss der Gottheit zum Körper Jesu während der Zeit der Geschiedenheit des Leibes von der Seele eine eigenthümliche Schwierigkeit erzeugen. Unternahm man die Gottheit an die Seele allein zu binden, so kam man auf eine Zeitdauer, während welcher eine vollständige Abtrennung der physischen Seite des Menschen Jesu von der Gottheit Statt gehabt hätte. Damit war die wirkliche concrete *ἕνωσις* des *ἀληθῶς ἄνθρωπος* und *ἀληθῶς θεός* dahin, die *ἐνσάρκωσις* des Logos stellte sich als illusorisch, die Vereintheit beider als eine schlechte mechanische Zusammenfügung heraus. Zwar scheint diese Schwierigkeit jetzt noch nicht klar erkannt worden zu sein. Die Einen lassen sich auf die Frage gar nicht ein, indem sie einfach lehren, der Körper habe im Grabe gelegen, *ipse* autem . . . remissionen in inferno positis . . . donabat [2]). Die Andern hingegen, wie Athanasius in der vorhin citirten Stelle, postuliren ein Vereintbleiben der Gottheit auch mit dem todten und begrabenen *Leibe* Jesu, woraus sie sich dessen Unverweslichkeit erklären. Allein dadurch geriethen sie zu einer unheimlichen magischen Vorstellung vom Ineinandersein der zwei Naturen, und weil der Logos bereits als das *person*bildende Princip betrachtet wurde, so lag die Gefahr nahe, zwei Christi zu erhalten, — ein nicht ganz ungegründeter, häufiger Vorwurf der Häretiker. Für einstweilen jedoch gab es keinen Ausweg zur Lösung der

[1]) Hær. 20; cf. hær. 69, c. 12 u. 62 *ἤμελλε ἡ θεότης . . . σὺν τῇ ψυχῇ κατελθεῖν εἰς τὰ καταχθόνια.* — Hær 77. c. 25. *κατερχόμενος ἐν θεότητι σὺν ψυχῇ εἰς ᾅδου*; ferner c. 34. Ebenso Ancor. c. 34. — Gaudentius, ad Benevol. serm. 10. Cyrill. Alex. ad Succens. cp. 1.

[1]) Ambros, de incarn. Dom. sacram. c. 5; ep. ad Epictet. c. 6., die wohl mit Unrecht dem Athanasius zugeschrieben ist.

Schwierigkeit; und so lange die Kirche noch zu keinem Schlusse über den Modus der Vereinigung von Gottheit und Menschheit in der Person Jesu Christi gekommen war, hatte das Schwanken auch seine kirchliche Berechtigung.

Einen unschweren Entscheid der Frage würde die *apollinaristische* Theorie geboten haben, wenn seiner Annehmlichkeit weiter nichts im Wege gestanden hätte. Der Körper im Grab, die Gottheit im Hades, — müsste ihr gemäss die einfache Folge des Todes Christi gewesen sein. Nachdem zu Nicæa die Homousie des Sohns mit dem Vater erkämpft worden war, bewegte sich das dogmenbildende Bewusstsein im Allgemeinen auf dem Wege, die Consubstanzialität Jesu Christi mit *der Natur des Menschen* zu gewinnen, vorwärts. In den Discussionen mit den Doketen nämlich hatte sich die Kirche der wahrhaften *Leiblichkeit* Jesu bereits versichert Die *menschliche Seele*, das *ἔμψυχον τὸν ἐνανθρωπήσαντα* hatte Origenes im Kampfe mit dem beryll'schen Monarchianismus in's kirchliche Bewusstsein eingeführt, und die Eunomianische Fraktion der Arianer war der Anlass zur festern Begründung der gewonnenen Einsicht geworden. Da ging vom jüngern *Apollinaris* der Anstoss zur Hervorkehrung des letzten, auf Seiten der menschlichen Natur Christi noch fehlenden Moments, des *menschlichen Geistes* aus, mit dessen Anerkennung der Satz von der Menschheit Christi diejenige Bestimmtheit erreichte, in der ihn dann das zweite ökumenische Concil adoptirte: ungeschmälerte Vollständigkeit derselben mit Ausschluss der menschlichen Persönlichkeit. Apollinaris empfand die Schwierigkeit, neben der Dupplicität der Naturen die nothwendige Einheit der Person und des ihrer Handlungsweise unterliegenden Princips begrifflich festzuhalten. Als leichteste Lösung und einfachste Befriedigung des Bedürfnisses einer genügenden Construktion der Person Christi erschien ihm die Annahme der Vereinigung des Logos mit einem bis auf den *νοῦς* vollständigen Menschen. Die Elemente des *σῶμα* und der *ψυχή*, als somatisches Lebensprincip, statuirte auch *er* für die Person Christi; allein, an die Stelle des menschlichen *νοῦς*, des *λογικόν*, im Menschen liess er unmittelbar den persönlichen Logos die *ϑεότης ὁμοούσιος* treten. Wiewohl nun die Kirchenlehrer der angedeuteten Schwierigkeit durch Aufstellung einer positiven Theorie nicht auszuweichen verstanden [1], mussten sie nichts

[1] Athanasius bekennt dem Appollinar. entgegen: *ὁ ἀληϑινος Χριςτος ὀυχ ὑπο ἀνϑρωπινου λογισμου διαγραφησεται.*

destoweniger, im Interesse der vollkommenen Menschheit auf die Anerkennung einer *vernünftigen* Seele des Erlösers dringen und deren Vernünftigkeit durchsetzen. Zu dem Ende machten sie den Schluss von der unbezweifelten Erlösung des *ganzen* Menschen, nach Leib und Seele, auf die Nothwendigkeit der ungeschmälerten, *ganzen* Menschwerdung des Logos zu ihrem Haupt- und Grundargument. «Er konnte die menschliche Natur nicht in ihrer Vollständigkeit erlösen, ohne sich *alle Theile*, aus denen sie besteht, anzueignen»[1]). Mehr untergeordnet ist die Stellung, welche ihre Beweise aus einer Anzahl von Schriftstellen, ferner aus der Geburt, der geistigen Entwickelung, den menschlichen Funktionen und Gemüthszuständen, aus den Leiden Jesu und ihrer Empfindung u. s. w. einnehmen, wohin auch ihre, dem *Descensus* enthobenen Argumente gehören. Uebrigens schwebte den Vätern im Streite wider den Apollinarismus meist die Läugnung der menschlichen Seele durch einen Theil der Arianer zugleich vor. Desshalb begnügten sie sich zum Theil mit dem Nachweise einer menschlichen Seele in Christo überhaupt, mit der ihnen die Vernünftigkeit mitgegeben zu sein schien, zu welchem Verfahren sie sich um so mehr für berechtigt halten mochten, als sie dem Apollinaris nicht selten die unbefugte Consequenz unterlegten, *εἰς ὄστα καὶ σάρκα τετράφθαι τὸν λόγον*.

Des Hingangs zum Hades nun bedienten sich die Katholiker zur Erreichung verschiedener, wenn auch auf dasselbe hinauslaufender Absichten. 1) Seine Beiziehung sollte einen Beitrag zur gründlicheren Exposition des antiapollinaristischen Arguments von der vollkommenen Erlösung durch Christum liefern. Zu ihrer Beschaffung nämlich wird die vollkommene Menschheit des Erlösers erfordert, aber durch die Verwerfung einer rationalen Seele desselben dem Postulate offenbar kein Genügen geleistet. Ist hiemit der Descensus ein klares Zeugniss für die Gemeinsamkeit des Looses Jesu mit dem allgemein menschlichen Loose, so bezeugt er auch seine wahrhaft menschliche d. i. vernünftge

[1]) *ὁ δε ἥνωται τῳ θεῳ, τουτο και σωζεται.* Greg Naz. ep. ad Cled. 1. ed. Morelli. Par 1630 T. I. p. 740. Bei Athan. de incarn. beinahe in jedem Capitel; häufig in de sal adv. wie c. 5. 7. 9—10. — 11. 13 etc. Bei Greg Nyss. Antirrh. c. 2. 15. 17 26 etc. Auch bei den Uebrigen das beständige, immer wiederkehrende Argument

Seele[1]). Es ist diess eine Anwendung unseres Dogma's, welche von der gegen die Eunomianer gemachten sich wenig unterscheidet Uebrigens trifft die Argumentation den Apollinaris im Grunde nur unter der unrichtigen Voraussetzung, dass er das *σῶμα Χριτσοῦ* unmittelbar mit der *θεότης τοῦ λόγου* zusammenbringe. indem aus der Prämisse nur das Vorhandensein einer *ψυχὴ ἀνθρωπίνη*, nicht deren Rationalität erhellt. Dagegen bekannte sich Apollinaris zu dem *ἔμψυχος ἄνθρωπος*, nicht zum *ἄψυχος*, nur dass er ihn als *ἄνους* fasste, so dass er sich dem Einwande unschwer entziehen konnte. Liess er doch sogar die Festsetzungen der Synode zu Alexandrien 362, von welchen das *σῶμα ἄψυχον καὶ ἀνόητον* anathematisirt war, durch Abgeordnete unterzeichnen. Mansi, coll. 3, 352. 2) Eine ähnliche Bewandtniss hat es mit einer andern Folgerung, die im Kampfe wider ihn öfter gezogen ward. Ueber das Werk Christi herrschte nicht Streit, ebenso wenig über die Erscheinung des Logos im Hades. Nun erinnerte man, als Subjekt des Descensus könne nicht der Logos betrachtet werden, und die Thätigkeit Christi im Hades, die Erlösung von Seelen und Bezwingung des Todes, sei nothwendig durch die Anwesenheit seiner, die Gottheit verhüllenden Seele bedingt[2]). Die Erscheinung der nackten Gottheit würde zur Erreichung des bezeichneten Zweckes nicht geschickt gewesen sein, die Seele habe für den Logos das vermittelnde Organ abgeben müssen. Athan. de incarn. c. 14. init; c. 17. fine; de sal. adv. c. 17. init. Wie Apollinaris sich gegen diese Behauptung verwahrte, lässt sich nicht gut sagen, da ausführlichere Nachrichten über seine Vorstellungsweise fehlen. Dem Wortlaute nach handelte es sich dabei nur um die *ψυχή*, allein die Orthodoxen begriffen den *νοῦς* mit ein. Abgesehen davon, musste er entweder der *ψυχή* des Menschen, mit Ausschluss des *νοῦς*, als des blossen Lebensprincips, ihre besondere Subsistenz beimessen, somit den Logos in Form dieser descendiren lassen, oder aber seine *ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων* in Anwendung bringen. 3) Geschickter war die Ausbeutung des Descensus zu einem Angriff auf das Fundament des Apollinarismus,

[1]) Athan. de incarn. c. 5, 17; Theodor et Cyrens. ed. Schulze 1769—1774 T. V. pg. 1088 f. u. A.

[2]) Athan. de sal. adv. c. 15. *πως ὁ λογος την εἰς ᾅδου ἐπιβασιν ἐποιησατο; και πως οἱον τε περι θεου ταυτα ἐννοειν.*

die Unterscheidung von *σῶμα*, *ψυχή* und *νοῦς* nach platonischer Dreitheilung. Die Vorgänge des Todes sammt Begräbnisses und des Descensus sprächen, sagte man, wie bei dem Menschen so bei Jesu nur für einen *ἔσωθεν* und einem *ἔξωθεν ἄνθρωπος*. Der Tod sei das Auseinandergehen beider, das Begräbniss gehe auf das *σῶμα*, den *ἔξωθεν*, der Descensus auf die *ψυχή*, den *ἔσωθεν ἄνθρωπος*, von einem dritten könne nicht die Rede sein. *Πῶς οὖν λέγετε, ἀντὶ τοῦ ἔσοθεν ἀνθρώπου τοῦ ἐν ἡμῖν νοῦς ἐπουράνιος ἐν Χριστῷ;* Athan. de incarn. von c. 13. an, bes. c. 13 u. 17; Theodoret a. a. O.

Wie sehr das Unternehmen des Apollinaris einem wirklichen Bedürfniss entgegenkam, der zu seiner Befriedigung eingeschlagene Weg muss als verfehlt bezeichnet werden. Das Bedürfniss fand seine Erledigung nicht, die Streitigkeit jedoch brachte die Vernünftigkeit der Seele Christi in der Kirche zur vollen Anerkennung. Von jetzt an lautete demnach die Lehre, als *vernünftige Seele sei Christus mit seiner Gottheit im Hades erschienen*. Hören wir den Theophilus Alexandr. Nachdem er schon Mehreres zum Erweise der rationalen Seele wider die Apollinaristen vorgebracht hat, fährt er mit Beziehung auf Psalm. 16, 10 fort: nec credibile est, quod ad inferos caro ejus descenderit, vel prudentia carnis, quae appellata sit anima, inferis apparuerit, sed quod corpus ejus positum in sepulchro sit, et ipse nec de corpore et sapientia carnis, nec de divinitate sua dixerit: «non derelinques animam meam in inferno», sed de nostrae naturae anima, ut *perfectam ac ratinalem et intelligibilem atque sensibilem* ad inferos animam descendisse monstraret. Libr. pasch. 1. unter den Werken des Hieronym. T. 4. part. 2. p. 695. ed. Martianay. Par. 1705. Didymus folgert aus dem Fortbestande der Seele Christi nach ihrer Trennung vom Körper und aus ihrem Hingange zum Orte der *λογικαὶ ψυχαί* die Unmöglichkeit, dass sie *ἄλογος* gewesen sei. Endlich stellt dann das zweite ökumenische Concil zu Constantinopel 381, wo die Apollinaristische Theorie zurückgewiesen wurde, abschliessend fest: *ἔι τις λέγει, ὅτι οὐχ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ σαρκωθεὶς σαρκὶ ἐμψυχομένῃ, ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ κατελήλυθεν εἰς τὸν ᾅδην, ἀνάθεμα ἔστω.* Can. IX. Harduin T. III. p. 286 [1])

[1]) Vgl. Gregor. Nyss. de incarn. lib. XIII, p. 286; Ambros. de incarn. Dom. sacr. c. 5; Theoret. a. a. O.

Hiemit war, so weit es die damalige Lehre von dem gegenseitigen Verhältniss der zwei Naturen in der einheitlichen Person Christi gestattete, die Frage nach dem descendirenden Subjekte auf's Reine gebracht. Seiner rein menschlichen Seele nach, die eine vernünftige ist, ist Christus, geeint mit der von der Seele umhüllten Gottheit, zum Hades gegangen. Mit diesem Resultate war man zugleich auch der Einsicht in die *objektive Nothwendigkeit des Descensus* um ein Bedeutendes näher gekommen, so wie man bereits in ihm eine Vermittelung zwischen dem Gegensatze des Todes und der Auferstehung zu ahnen begann. Denn ist es einmal Naturgesetz für den Menschen — und das stand den Vätern fest [1]) — dass er bei Ablösung seiner Seele vom Leibe durch den Tod in der Verhüllung und Gestalt der erstern dem Hades verfalle; und war man der vollständigen Menschheit Christi, mit Einschluss der wahrhaft menschlichen Seele bewusst geworden: so musste Christus mit Nothwendigkeit auch nach dieser Seite hin dem allgemein menschlichen Schicksale unterworfen sein. Aus dem Bisherigen leuchtet vielfach ein, wie es nur noch an dem Ausdrucke für die begriffliche Exposition dieses Momentes der Lehre fehlte. Da und dort stösst man auf Hindeutungen. Ὡς ἂν κατὰ πάντα ἡμῖν ὁμοιώθῃ χωρὶς ἁμαρτίας, καὶ τὸν ἀμειδῆ τοῦ ᾅδου χῶρον . . . διελήλυθε [2]). Die Spätern vollends sprechen in kurzer Bestimmtheit aus, humana lege, νόμῳ φύσεως sei Christus descendirt. Cassiodor. in Pslm. 29, 3; Hormisdas, ep. ad Justin; I. Zonaras ep. 10. Hervorgehoben zu werden verdient der tiefsinnige Hilarius v. Poitiers, der in seinen Psalmen wiederholt auf diesen Punkt zu reden kommt: Dem *Menschen* Jesus komme der Besuch der sedes infernæ zu. Denn diess sei eben das Gesetz *humanæ necessitatis*, ut consepultis corporibus ad inf. animæ descendant, quam descensionem dominus ad *consummationen veri hominis* non recusavit. Zu Pslm. 50. III. n 14; 138 n. 22. Wenn er übrigens einerseits der menschlichen Natur ihr volles Recht zuerkennt und aus ihr die Nothwendigkeit des Hingangs deducirt, während er andererseits doch eine gewisse Freiheit der Wahl für Christum in Anspruch zu nehmen scheint, so erklärt sich diese Erscheinung hinlänglich aus der Eigenthümlichkeit seiner Christologie, gemäss

[1]) Z. B. Tertull. de an. c. 55; Iren. V, 31, 2; Justin. Tryph. c. 5, mitgetheilt von Zeller, in den Jahrb. 1847. S. 408.

[2]) Andreas Cretens. de hum. vita et defunct.

deren Christo weniger eine schlechthin menschliche, als eine dem Logos conforme Seele eigen wäre.

Wenden wir uns, nach Darlegung der Fortbildung, welche das Dogma auf dem von Origenes gelegten Grunde in christologischer Beziehung erfahren hatte, der *soteriologischen Partie* desselben zu, so war die Gesammtrichtung des theologischen Geistes jener Zeit ihr weniger günstig. Gleichwohl mussten erstens die neugewonnenen Bestimmungen, zweitens das erwachte Bedürfniss, die einzelnen Momente des Erlösungsbegriffs zu sondern, sowie der Versuch, sie in eine organischere Verbindung mit den einzelnen Lebensstationen des Erlösers zu setzen, ihren Einfluss auch auf die Fassung der praktischen Seite des Dogma's üben. Schon die Fixirung, dass Christus seiner *Seele* nach descendirt sei, schloss die weitere Einsicht in die Form seiner Thätigkeit im Hades in sich. Mit abgeschiedenen Seelen bekam er es dort zu thun; mit diesen war also nur in Gestalt der Seele zu verhandeln. Wie auf Erden der äussere Leib das Organ zur Erlösungsthätigkeit unter leibhaften Menschen abgab, so war nunmehr die Seele das allein taugliche Organ für die nämliche Thätigkeit, indem Seelen von einer Seele in Arbeit genommen werden müssen [1]). Diess würden die Väter noch stärker betont haben, wäre die Predigt des Evangeliums als unmittelbarer Zweck des Descensus mit gleicher Ausschliesslichkeit wie in den Zeiten vor Origenes festgehalten worden und hätte sich nicht gerade auf dieser Seite ein besonders fühlbarer Umschwung der Betrachtungsweise Geltung verschafft.

Zwar galt die Verkündung des Evangeliums immer noch als nächste Aufgabe und kaum ist einer der bedeutsamern Kirchenlehrer, der ihrer nicht Erwähnung thäte. Allein man hatte sich doch gewöhnt, den Blick von der nächstliegenden Absicht hinweg auf den *letzten Erfolg* zu richten, dagegen das nothwendige Mittelglied mehr und mehr zu überspringen, und von seinem Boden losgerissen dem Effekte eine einseitige Aufmerksamkeit zuzukehren. Verschiedenes trug dazu bei, am meisten das Bestreben, jedem einzelnen unter den hervorstehenden Hauptmomenten des Lebens Jesu eine nothwendige innere Beziehung zu der gewon-

[1]) Z. B. Athan. de incarn c. 11. *ἱνα ψυχαις ταις ἐν δεσμοις κατεχομεναις, μορφην ἰδιας ψυχης ἀνεπιδεκτον ὡς δεκτικην των δεσμων του θανατου παραστησας, παρουσαν παρουσαις κτλ.*

nenen Erlösung zuzuweisen. Auch der Descensus sollte also eine solche soteriologische Wichtigkeit haben, die geeignet wäre, seine Ebenbürtigkeit in der Reihe der Heilsthatsachen zu rechtfertigen. Die Predigt nun, blosse Fortsetzung der oberirdischen Weise der Wirksamkeit, schien kein ausgezeichnetes, unterscheidendes Prädikat desselben, um ihn als selbstständiges Glied in der Summe der das Erlösungswerk bewirkenden Funktionen Jesu begreifen zu können. So wie man aber über die Predigt als vermittelnden Grund des gesetzten Erfolges hinwegsah, musste bei aller Berechtigung des Versuchs im Allgemeinen, doch der gedankenmässigen Entwickelung des Dogma's Eintrag geschehen. In welchem Grade der natürliche Anknüpfungspunkt in den Hintergrund trat, musste der Zweck und endliche Effekt den Charakter eines *äusserlichen* Hergangs *an* den Seelen und *mit* ihnen annehmen, statt durch einen innern Vorgang *in* denselben bedingt zu sein. Wir begegnen daher hier den Anfängen einer Corruption unseres Dogma's, die es in Verbindung mit anderweitigen Neigungen jener Zeiten in Bälde bis zur Unkenntlichkeit verunstaltete, die auch die Ursache seiner Missachtung in einem grossen Theile der protestantischen Kirche geworden ist.

Der Tod Christi galt allgemein als das für die Sünde gebrachte Lösegeld, das nach der üblichen Vorstellung an den Teufel entrichtet worden war. Durch das Mittel des Todes hatte Jesus die Gläubigen aus seiner Gewalt befreit d. i. erlöst. Zur Herrschaft des Teufels gehörte aber namentlich auch der Tod. Durch die Verführung hatte der Teufel sich ein Recht auf die Menschen erworben. Diess Recht übte er dadurch aus, dass er die Abgeschiedenen, auch die frommen, nicht zu Gott aufsteigen liess. sondern sie in dem ihm unterworfenen Todtenreiche zurück und gefangen hielt. Daraus lässt sich erwarten, welche Thätigkeit nun dem descendirenden Christus beigelegt ward: unter Anlehnung an Stellen wie Jssaj. 45, 2; Act 2, 24; Eph. 4, 8 und in Verfolgung derjenigen Richtung, welche zum Theil bereits Origenes dem Dogma aufgedrückt hatte, wurde nämlich mit dem Hingange Christi immer allgemeiner die *Vernichtung der Macht des Todes* in Verbindung gesetzt. Der Uebergang zu dieser Zweckbestimmung war so schwer nicht: denn eine andere Absicht als die Rettung der Seelen liess sich dem Descensus nicht wohl zuerkennen; unter einer Rettung derselben aber konnte sich das

Zeitalter nur noch eine Zerbrechung der Bande, durch welche sie im Tode gehalten waren, und ihre damit ermöglichte Ausführung aus dem Todtenreiche vorstellen.

Bei der Exposition des genannten Erfolges nun trieben sich übrigens die verschiedenen Kirchenlehrer so sehr im Gebiete der Vorstellung herum, überliessen sich dergestalt dem Zuge einer haltlos dramatisirenden Phantasie, dass eine diplomatisch genaue Reproduktion des einschlägigen Vorstellungskreises kaum erreichbar sein dürfte. Wer will entscheiden, was und wie viel als eigentliche Meinung des Verfassers zu betrachten sei, was und wie viel man auf Rechnung einer poetisch-phantastischen Ausschmückung zu setzen habe? wo bloss rhetorisirende Erweiterungen, wo dagegen mythisirende Ansätze anzunehmen seien? Suchen wir die Lehre in ihrer nunmehrigen Gestalt wiederzugeben, so dürfte sie annähernd folgende sein: Der Teufel hielt die in Folge ihrer Sünde unter seine Herrschaft gekommenen Seelen im Todtenreiche gefangen. Er unterstellte die Entschlafenen der Macht des Todes, so dass sie zum Leben nicht durchdringen, zu ihrem Gotte nicht hingelangen konnten. Nun hatte der Fürst oder wie er auch heisst, der Tyrann der Unterwelt durch das ihm gereichte Lösegeld des Todes Jesu sich übernehmen und um sein Recht auf die sündlichen Seelen bringen lassen. Somit war Jesus befugt, die Bande des Todes zu lösen, die Feste der Unterwelt, dieses Gefängniss der Abgeschiedenen zu öffnen, also die eisernen Riegel des dunklen Behälters zu zerbrechen, seine ehernen ewigen Pforten zu sprengen, was eben die That seiner Niederfahrt war. Natürlich konnten sich im Interesse, die Vernichtung der Veranstaltungen des Teufels zu verdeutlichen, auf der kriegerisch zurecht gemachten Unterlage noch mancherlei Variationen in der Darlegung darbieten. So heisst es etwa auch: hingegangen zum Orte der Feinde, habe Christus mit der Stärke seiner Gewalt den Tod unter seine Füsse getreten, seinen Stachel zerbrochen, die ihm widerstrebenden Mächte geworfen, das mit dem Hades errichtete Bündniss nichtig gemacht, das harte Gesetz der Nothwendigkeit, das Gesetz des Todes aufgehoben. Oder es erscheint als beabsichtigter Effekt des dem Hades und seinen Gewalten mit Tapferkeit und Kraft (τῇ τοῦ σωτῆρος ἀνδρείᾳ) gelieferten Treffens die Auswirkung eines freien Abzugs für die Würdigen. Der Herr ruft sie aus dem Rachen

des Teufels zurück, rettet sie aus der Hand des Hades, zieht und führt sie hinaus, beraubt hiemit den Hades (σκυλεύειν τὸν ᾅδην), erweckt die Entschlafenen aus ihrem Schlafe, schenkt ihnen Vergebung und macht sich aus ihnen seinen herrlichen Triumpf. [1])

Dass das Nachdenken sich nur beiläufig dem *Wie*, dem Modus dieses durch den Descensus zu Stande gebrachten Resultates

[1]) Aus der ansehnlichen Zahl hergehöriger Zeugnisse heben wir einige der wichtigern hervor. Euseb. Pamphili, demonstr. evang. lib 8. 1: *ἀσαρκος και γυμνος . . . ἐπι το των ἐχθρων κατηει χωριον, αὐτο ζωη τυγχανον, θανατον καταλυων και τας ἐπανισταμενας ἀυτῳ δυναμεις.* Und ebendas. 4, 12. unt. And *τας ἐξ αἰωνος πυλας των σκοτιων μυχων διαρρηγνυς και τοις ἀυτοθι νεκροις, σειραις θανατου πεπεδημενοις, παλιν τροπον της ἐπ' την ζωην ἀνοδον την πορειαν ποιουμενος.* — Athanasius de incarn. c. 5. *της μεν ἁμαρτιας την κατακρισιν ἐπι γης ἐποιησατο, της δε καταρας την καθαιρεσιν ἐπι ξυλου· της τε φθορας την ἀπολυτρωσιν ἐν τῳ ταφῳ· και του θανατου την καταλυσιν ἐν τῳ ᾅδῃ.* coll. c. 7 u 17 – de salut. adv c 15. *ἐν ψυχῃ θεου ἡ κρατησις του θανατου, και ἡ ἐξ ᾅδου ἀνιστασις ἐγενετο, και ταις ψυχαις εὐηγγελιζτο* u.a m. - Ambrosius, de myst pasch. ed. Costerii T. 2, p 190. Der Mensch, von Gott zum Herrn der Welt geschaffen, habe invidia depravatus die Gnade verloren; continuo ob concupiscentiam diabolicæ deceptionis, sententiam mortis prævaricator incurrens, etiam ad futuræ, ex se stirpis originem propagavit, ut divina h. l recte sententia compleretur: invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum. *Ita per occasionem delicti, in universis peccatoribus diabolus mortis est sortitus imperium; atque omnes a deo deviantes, peccati vinculo obstrictos, squalentis tartari clausos ergastulo possidebat* Quorum interitum dolens censura divina, non per servum vatem, nec per angelum invisibilem, sed ad substantiam humanæ carnis, in homine Deus veniens habitavit, ut honestam vivendi formam mortalibus daret, et temporariis æternam in se credentibus vitam exemplo suæ mortis ac resurrectionis aperiret. Ut enim incredulitas et simulacrorum cultus cœli additum clauserat, ita inferni baratrum prævaricatoribus perfidia procurarat. In quorum suppliciis usque ad adventum salvatoris Domini I. C. diabolus *per mortem* regnavit, donec hum. carnis ad deum attemperata substantia immaculatum corpus conditione mortis addixit. Expers peccati Christus cum ad tartari ima descenderet, seras inferni januasque confringens vinctas peccato animas, mortis dominatione destructa e diaboli faucibus revocavit ad vitam, atque ita divinum triumphum æternis characteribus egit conscriptum, dum dicit: ubi est mors, aculeus tuus? ubi est mors, victoria tua? — Theodoret, dial 7 adv Apoll. *ἱνα παθη ἑκουσιως, και ἱνα ᾅδην σκυλευσῃ τῃ ψυχῃ.* — Cyrill. Alex. ep. 1. ad Succens. *σκυλευσας τον ᾅδην, τας ἀυτοθι καθειργμενας ἐλευθερωσῃ ψυχας.* cf. auch die früher angeführten Stellen aus den Symbolen von Sirmium, Nikä, etc.

zukehrte, ist begreiflich. Nichts desto weniger fehlen auch in dieser Beziehung die Winke nicht ganz, welche uns in die Möglichkeit setzen, das vorstellungsmässige Geäder der alten Kirchenlehre zu rekonstruiren. Wie schon bemerkt, ward der Umstand, dass die Predigt des Evangeliums den Ausgangspunkt für die Einsicht in den organischen Zusammenhang der Realisirung des fixirten Zweckes abgeben müsse, übersehen. Statt mit den abgeschiedenen Seelen gab man sich zunächst und zumeist mit dem Tod und demTeufel zu schaffen; die Beseitigung dieser Gewalt schien Bedingung für die Rettung der Seelen. Anlangend nun die Möglichkeit der Ausführung, ging man davon aus, dass Christus seiner menschlichen Seele nach vom Hades nicht habe gehalten werden können; Christus, weil ohne Sünde, stund ausserhalb der Rechtsansprüche des Teufels und war frei unter den Todten[1]). Der Sieg aber über die widerwärtige Macht musste seiner mit der menschlichen Seele geeinten Gottheit zustehen. Hier ist merkwürdig, wie die Erlösungs-und Versöhnungstheorie des Zeitalters mit ihrer mythischen Grundanschauung, die Vorstellung von dem dem Teufel gespielten Betruge, sich auch in unser Dogma einschlich. Hatte jene Meinung von der Ueberlistung des Teufels ihren Mittelpunkt in dem Tode Jesu gefunden, so wurde sie doch mehr und mehr auf die ganze Erscheinung des Erlösers übergetragen und die ganze Menschwerdung unter diesen Gesichtspunkt gebracht. Mit Unrecht und durch Gewalt, so begann man, hat der Teufel die Menschen faktisch in seinen Besitz gebracht. Als eine an der Menschheit begangene Ungerechtigkeit, eine improbitas ist somit die Verschliessung der Seelen, besonders der frommen Seelen im Hades zu betrachten. Wie konnte sie nun gehoben werden? Unrecht mit Unrecht abtreiben, ziemte Gott nicht; also sollte der Teufel in einer ihm gestellten Falle sich selber verfangen, ein Modus procedendi, der um so viel mehr anwendbar war, als der Teufel durch Herbeiführung des Todes Jesu und die damit begangene Gottlosigkeit an dem Gerechten, sein Recht genau genommen schon verloren hatte. Zu dem Ende ging Jesus hin in Gestalt einer menschlichen Seele, verhüllte auf diese Weise seine Gottheit, um den Teufel

[1]) Ambros. de incarn. Dom. sacr. c. 5, de fide l. 3. c. 3; Athanas. de incarn. c. 14.

durch ihre offene Schaustellung nicht zurückzuschrecken und ward nun von diesem auch wirklich nicht erkannt, der Fürst der Unterwelt und der Tod, da sie die Seele des Menschen Jesus gewahrten und gefangen zu legen beabsichtigten, wurden vielmehr durch die mit Banden nicht greifbare Gottheit selbst gefangen genommen. Der nicht zu Bändigende war im Tode da zwar *als Mensch*, aber zernichtete die Macht des Todes *als Gott* [1]. — Offenbar beurkundet dieses phantastische Gefüge eine Subjektivität des Standpunktes, die sich jetzt nur sich selber zu überlassen hatte, um das Dogma auf dieser Seite der vollendeten Verkehrtheit Preis zu geben und der bewusstlosen Willkühr eines massiven Versinnlichungstriebes, der sich der Jenseitigkeiten in der Folgezeit bemächtigte, entschieden in die Hände zu spielen.

Es bleibt nur noch die Frage nach dem *Umfange der Wirksamkeit* Christi im Hades zurück. Die *Morgenländer* behaupteten fortwährend die Universalität der Thätigkeit Christi. Indess stellte sich ihnen den verhandelten Prämissen gemäss die Frage nicht so wohl so: *wem* das Evangelium verkündet sei? als vielmehr: *wer* gerettet worden sei? So sehr sie nun in der Regel darin übereinstimmten, dass die Predigt an Alle gerichtet worden sei, kommen dagegen ihre Antworten hinsichtlich des endlichen Effektes nicht mit einander überein. Athanasius [2], Gregor von Nazianz [3], vielleicht auch Eusebius scheinen sich zu der Ansicht von einer unbedingten Befreiung aller Enthaltenen bekannt zu haben. Hiegegen wollen Andere nur die während der Dauer ihres Lebens gläubig Gewordenen zulassen, während noch Andere ihnen noch Diejenigen beifügen, welche, gleichviel ob Juden oder Heiden, im Unglauben heruntergefahren, aber bei seinem Erscheinen dem Herrn noch zugefallen wären Die *Abendländer* aber mit ihren Geistesverwandten im Orient

[1]) Athan. de incarn. c. 14 init.; de salut. adv. c. 8. *την μορφην του δουλου κατα του ἐχθρου προβαλλομενος ὁ λογος την νικην πεποιηται δια του ποτε ἡττηθεντος.* — Epiphan. Hær. 69 § 62; Ambrosiaster zu Ephes. 4, 4. 9.

[2]) *παντας τους πεπεδημενους.*

[3]) *ἑις ὁκε παντας ταρταρεων μογεοντας ὑφ' αἱματι λυσατο δεσμων.*

schränkten die Zahl der Begnadigten möglichst ein. Nur den Heiligen sei die Heilsbotschaft gebracht worden, nur die Patriarchen und Propheten, etwa mit Einschluss der Protoplasten habe der Herr aus dem Todtenreiche herausgeführt. Bei Philastrius von Brescia spannt sich gar der Gegensatz zum Morgenland schon so stark, dass er Diejenigen als haeretici behandelt, qui dicunt, dominum in infernum descendisse, et *omnibus* post mortem etiam ibi renunciasse, ut confidentes ibidem salvarentur. Hær. 121. Nicht ganz in die gleiche Kategorie gehören die Aussprüche des Epiphanius und Augustin, deren ersterer die Meinung von der *Rettung* Aller durch Christum bestreitet, der letztere sie als häretisch bezeichnet[1]). Denn ein Anderes ist die Verkündung an Alle, ein anderes die Befreiung Aller. Eine Einigung über diesen Differenzpunkt wurde nicht angestrebt, lag auch zu tief in der Eigenthümlichkeit der beiden Kirchen begründet, als dass ihre Bewerkstelligung erzielbar gewesen wäre. Dass der Hingang Jesu auch für uns, die auf der Erde Lebenden eine Bedeutung habe, ward selten und auch dann nur schwach betont.

Werfen wir zum Schlusse einen Blick auf den Gebrauch, der von unserm Dogma gemacht wurde, so ergibt sich, dass es verhältnissmässig tiefe Wurzeln in den Gemüthern der Kirche geschlagen hatte. Mit dem christlichen Dogmencomplexe stand es in der innigsten Verbindung und fesselte vielfach das Interesse der Väter. Eine lange Reihe von Stellen bei fast allen Kirchenlehrern thut seiner Erwähnung. In einer immer wachsenden Zahl von Schriftaussagen fand man es wieder; auch solche, die augenscheinlich nicht in die geringste Beziehung zum Descensus gebracht werden können, deren Wortlaut wie Nexus ihm gänzlich fern liegt, Matth. 11, 3; Joh. 1, 27; Genes. 49, 8; Dan. 3, müssen sich gefallen lassen, bald als Andeutungen, bald als Prophezeiungen, bald als Typen auf ihn gefasst zu werden. Cyrill und Epiphanius recipirten ihn in ihre Auseinandersetzungen des Symbolums. In der öffentlichen Verkündung des Worts an die Gemeinde, in der Predigt, wurde er vielfach benutzt und abgehandelt, auch bereits da und dort zum Thema für den grossen

[1]) Hær. 79. alia est hæresis, descendente ad inferos Christo credidisse incredulos, et omnes inde existimant liberatos.

Sabbath der Charwoche gemacht[1]). Die Concilien zu Sirmium, Nikä und Constantinopel wiesen ihm einen Platz in ihren Symbolen an, das zweite Oekumenikum stellte eine Bestimmung über ihn fest Sogar in die Liturgien der orientalischen Kirche fand er allmählig Eingang So kommt das descendit ad inferos vor in einem Abendmahlsgebete der Liturgie von Basilius dem Grossen, wie diese bei den coptischen und alexandrinischen Monophysiten in Gebrauch stand, Renaudotius, liturg. orient. collect. T. I. p. 14; ebenso in der syrischen Recension, deren sich die orthodoxe Kirche bediente [2]); in der monophysitischen Liturgie des H. Gregor, Renaudot. a. a. O. p. 29, und in der ältesten nestorianischen, welche den Nestorius selbst zu ihrem Verfasser haben soll. Die Liturgie des Chrysostomus, noch heute die der griechischen und armenischen Kirche, eine Verkürzung derjenigen des Basilius, lässt zwar die ganze Partie, welche unsern Artikel enthält, ausfallen; dafür aber werden dem Priester bei der Umräucherung des H. Tisches vor Begehung der Messe die Worte in den Mund gegeben: *ἐν τάφῳ σωματικῶς, ἐν ᾅδου δε μετὰ ψυχῆς ὡς θεός, ἐν παραδείσῳ δε μετὰ ληστοῦ, ὡς ἐν θρόνῳ ὑπῆρχες Χριστὲ μετὰ πατρὸς καὶ πνεύματος, πάντα πληρῶν ἀπερίγραπτος* [3]).

Das Dogma stund jetzt bei den Orientalen auf dem Höhepunkte der Entwickelung, welche die alte Kirche ihm hat angedeihen lassen Aber in die sich erschliessende Blüthe hatte sich schon der Wurm eingefressen, um sie zu verunstalten und ihr ein Jahrhunderte langes Dahinsterben zu bereiten.

II. Die Zeit vom zweiten ökumenischen Concil bis auf Johannes Damascenus. Der Lehrbegriff der griechischen Kirche.

Ein wirrer, vielfach in Dunkel gehüllter Zeitabschnitt, an dessen Schwellen wir hiemit angelangt sind! Die Fugen des

[1]) Vgl. die Homilie des Epiphan. in sepulchrum Christi; Chrysostom. 81 hom. d. nom. coemet. et de cruce T. V, p. 564. *σημερον τα ἐν ᾅδου περιπολει παντα ὁ δεσποτης ἡμων· σημερον τας χαλκας πυλας συνεκλασε· σημερον τους μοχλους τους σιδηρους συνεθλασεν*

[2]) Jak. Goar, *ἐυχολογιον* p. 142. ed 2. Venet. 1730 nach der Uebertragung des gelehrten A. Masius.

[3]) Goar, l. l. p. 51; Waage, a. a. O. 146 f.

römischen Reiches gehen auseinander. Im Westen setzt sich ein neues Geschlecht. Der christliche Osten reift seinem Verfalle entgegen, der Occident wird zum Centrum für das Christenthum. Unter mächtigen Erschütterungen hatte die Kirche des Morgenlandes eine formulirte Rechtgläubigkeit aus sich herausgesetzt; sie wurde, wie später oft, der Sarg individueller Freiheit und lauteren Interesse's an der Wahrheit. Zwar sehen wir noch während dieser ganzen Zeit sich neue Lehrbestimmungen herausarbeiten; allein fremdartige Motive, egoistische Tendenzen, politische Rücksichten, fanatischer Parteieifer, welche sich dem dogmenbildenden Processe beimischten, zersetzten immer mehr den innern Nerv seiner Bewegung. Die alexandrinische Schule gab den platonisirenden Idealismus ihrer Begründer Preis, die antiochenische bildete nur noch eine schwache Opposition wider den hereinbrechenden realistischen Dogmatismus, die schöpferische Produktivität mit ihrer belebenden Frische verkam, bis sie sich in den christologischen und den Bilderstreitigkeiten erschöpfte. Formeln wurden noch aufgestellt und hochgeschätzt; doch in Formeln liegt das Leben nicht. Nachdem Augustin dem punischen Geiste zur Herrschaft verholfen, gewann allmählig der Occident auch in dogmatischer Beziehung das Uebergewicht. In Uebereinstimmung mit seinem Grundcharakter cultivirte er vorzugsweise die dem sittlich-religiösen Lebensgebiete zugekehrte Anthropologie, während sich die Morgenländer die Förderung der speciell theologischen und christologischen Probleme angelegen sein liessen. Die dialektischen, schulmässig bestimmten Begriffe wollten einstweilen den Lehrern im Abendlande nicht recht zusagen, ein sinnlich tingirter Realismus fand immer mehr Eingang und der Platonismus musste unvermerkt dem Aristotelismus das Feld räumen. Auf kirchlich praktischem Gebiete mehrten sich die Gebräuche Bedenken erregend; Elemente aus heidnischen Religionsweisen drangen in die Kirche ein; das Superstitiöse erfreute sich vieler Gunst, nach dem Geheimnissvollen streckte die Zeit ihre Hand aus. Das Mönchswesen griff um sich gleich einer mächtigen Wucherpflanze; der Werkheiligkeit ward ein Tribut um den andern gebracht; selbst die kirchliche Beredtsamkeit, die Blüthe des Zeitalters, lag in den Banden jener aufschiessenden Richtung, das Christenthum seiner Innerlichkeit zu berauben und es der Rohheit der Mehrzahl seiner

nunmehrigen Bekenner zu akkomodiren. Von der frühern Begeisterung unter dem Drucke der Verfolgung war fast nur ein von der Phantasie beherrschtes Rhetorisiren zurückgeblieben, welches allmählig in mehr als einem Punkte die Elemente zu einer Verkehrung der reinen Lehre an die Kirche abgab.

Was wir bei solcher Bewandtniss für die mit dem Descensus zusammenhängenden Fragen wie für diesen selbst zu erwarten haben, leuchtet ein. Wirklicher Gewinn ergibt sich nicht, im Gegentheil, der Faden organischer Fortbildung, welchen wir bisher verfolgt haben, reisst, die im Verlaufe der frühern Periode errungenen Bestimmungen über den Descensus treten merklich zurück, bleiben liegen und gehen dem kirchlichen Bewusstsein zum Theil wieder verloren. Das Streben nach dialektischer Präcision und sicherer Abgränzung der cursirenden Ideen wird, wo die streitende Partei-Leidenschaft nicht reizt, vernachlässigt. Auf die Fassung des Dogma's übt das Element der sinnlichen Vorstellung mit ihrer Willkühr immer grössere Gewalt, bis es zuletzt von dem abendländischen Purgatorium völlig alterirt, beinahe verschlungen wird. Im Verhältniss zur vorangegangenen Zeit wächst daher die Schwierigkeit, aus dem üppigen Schwammgewächse mythisirender und rhetorisirender Ueberschwenglichkeit den dogmatischen Gehalt auszuscheiden, um ein Beträchtliches.

Ueber die *Wirklichkeit des Hingangs Christi* zum Hades vernehmen wir aus dem Munde der Zeugenreihe vom zweiten Oekumenicum bis auf den Damascener herunter nur Eine Stimme. Dem Glauben der Zeit steht seine Thatsächlichkeit so fest als diejenige irgend eines andern Punktes der evangelischen Geschichte; diese kann daher weder in Frage kommen, noch ein Gegenstand besonderer Erörterung werden. Ihre Annahme gründet sich, in Verbindung mit dem Zeugnisse der Schrift, auf die einstimmige Ueberlieferung und die allgemeine Voraussetzung von deren Richtigkeit. Mit Recht kann also Augustinus fragen: quis nisi infidelis negaverit fuisse apud inferos Christus? ep 99 ad Euod.

Mit der *der Christologie zugewandten Seite des Dogma's* blieb es ziemlich beim Alten. Die jetzt die Christenheit erregenden christologischen Fragen, dann die Kämpfe um Consequenzen aus den festgestellten beiden Naturen in Christo lagen bereits jenseits

des, den Descensus umschliessenden Dogmenkreises. Eine äussere Nöthigung auf die Möglichkeit, die innere Nothwendigkeit und die Modalität des Hergangs durch Beziehung des descendirenden Subjekts auf allgemein anerkannte Sätze einzugehen, lag also nicht vor. Die Tendenz der Zeit zog die Aufmerksamkeit der Väter von derartigen Untersuchungen eher ab und man begnügte sich mit der blossen Recapitulation des schon Dagewesenen. Zwar ergibt sich aus der durchgängig fast nur gelegentlichen Erwähnung der alten Formeln, aus dem Gebrauche, der in mehr unabsichtlichen Aeusserungen von ihnen gemacht wird, wie sehr sie Eigenthum des kirchlichen Bewusstseins geworden waren. Aber ebenso zeigt sich, dass jene Formeln schon grossentheils zu dem sehr zweideutigen Werthe *blosser* Formeln heruntergesunken waren, denen es an der Zeugungskräftigkeit zu neuen, adäquateren Bestimmungen gebrach, so wie dass die Summe ihres Gehalts nur wie ein untergeordnetes Moment für die Construktion und Exposition unseres Dogma's betrachtet wurde. Kaum einzelne Nachklänge nur weisen noch auf die Nothwendigkeit eines Aufenthalts Christi unter den Abgeschiedenen hin. Was Chrysostomus sagt, er sei *für sich selbst* hingegangen, leidet an Unbestimmtheit. Hom. 81. de nom. comet. et de cruce. Doch weiss es noch Cassiodor, dass der Descensus humana lege (zu Psalm 29, 3) und Hormisdas, dass er pro communi conditione erfolgte (ep ad Justin. bei Harduin Conc. 2, 1015). Eben dahin deutet der Cretenser Andreas im Buche de humana vita et defunctis mit den Worten: *ὧς ἀν κατὰ πάντα ἡμῖν ὁμοιώθη χωρὶς ἁμαρτίας, καὶ τὸν ἀμειδὴ τοῦ ᾅδου χῶρον — διελήλυθε*, so wie auch Zonaras sich vernehmen lässt: *πρὸς τὸν ᾅδην νόμῳ φύσεως κατιόντος αὐτοῦ.* Die Gottheit Christi erlangte eben mehr und mehr in der Auffassung eine solche Präponderanz über die Anerkennung seiner realen ungeschmälerten Menschheit, dass es begreiflich wird, wie der Anknüpfungspunkt für den Nachweis von der Nothwendigkeit des Descensus, welchen eben die vollständige Menschheit Christi bietet, sich in stets höherem Masse verbergen musste.

Wiewohl es also durchaus allgemeine Lehre blieb, Christus sei *der Seele* und nur der Seele, nicht dem Leibe nach descendirt, welcher die Zeit über im Grabe lag [1]), so war man doch noch

[1]) Hieron. zu Eph. 4; Leporius, p. 23. in opusc. dogmat; Augustin, in

ängstlicher als bisher darauf bedacht, die Gottheit mit ihr in die innigste Beziehung zu setzen. Man liess sie mit der Seele im Hades erscheinen, da man sie weder an und für sich, noch mit Rücksicht auf das unterweltliche Werk von ihr abtrennen konnte, aber liess sie so erscheinen, dass die Seele dabei stark zurücktrat. Früher hiess es, die Seele sei mit der Gottheit hinuntergestiegen, jetzt war die Meinung eher die, die Gottheit sei mit der Seele hinabgestiegen; Subjekt war bisher die vernünftige Seele Christi, nun aber wird unser Herr und Gott, Jesus Christus, der eingeborne Sohn Gottes als das descendirende Subjekt angeschaut. Leporius l. 1; Gaudent. Brixens. Tr. 10. Ja eine falsche Identification des Sohnes mit Gott lässt den Chrysostomus homil. 2, in Matth. sich des Ausdrucks bedienen: *εἰς τὴν γῆν καὶ εἰς αὐτὸν τὸν ᾅδην ἥλατο ὁ θεὸς καὶ ἐπὶ τῆς παρατάξεως ἔστη.* Hiemit war man in noch höherem Masse, als es schon vor dem Concil zu Constantinopel der Fall war (S. 137), an der Schwelle einer Gefahr angelangt, welche die einheitliche Person des Erlösers in die sie constituirenden Momente aufzulösen und das Unbefriedigende der ganzen Grundlage in der Lehre von der Person Christi an den Tag zu bringen drohte Denn einmal zerfiel der Mensch Jesus während des Descensus in die beiden Momente des Leibes und der Seele, welche auch räumlich geschieden, nichts mit einander zu thun bekamen. Dazu trat die mit der Menschheit Christi Eine Persönlichkeit bildende *θεότης*. Frägt sich also, in welches Verhältniss diese *θεότης* zu den beiden, den Menschen ausmachenden Theilen, nämlich zum Leibe *und* zur Seele gesetzt sein wolle? Der Aufgabe wurden sich die schärfern Denker jetzt wohl bewusst, auch die Gefahr, welche der Versuch ihrer Lösung nahe legte, fühlten sie; allein die Schwierigkeit zu entfernen, wollte ihnen so wenig als den Frühern und Spätern gelingen. Ueber die Verbindung der Gottheit mit der Seele war man zwar im Reinen, um so weniger über die Relation zwischen der Gottheit und dem im Grabe todten Leibe. Da jedoch der Gottheit

Johann. c. 15. tract. 80; ferner ep. 164. 187; de fide ad Petr. c. 2; ep. 57. ad Dardan; Hormisdas, l. l.; Fulgentius, ad Trasim. l. 3. 34; Gregor. Antioch. Hom. in mulieres unguit; Priminus, libell parænet. Mabillon, analect. 4, p. 574; Theodoret, de trinit dial. 4 u. Andere. Vgl auch Leo des Grossen Brief an Turribis vom 21. Juli 447 im letzten Kapitel.

das Prädikat absoluter Allgegenwart eignet, und da der Auferstehungsleib Christi für den mit seinem terrestrischen identischen, wenn auch verklärten Leib angesehen werden musste; so durfte eine abstrakte Reflexion es nicht wagen, den gekreuzigten Leib Christi auch nur momentan ausser alle Beziehung zur Gottheit zu denken. Man wusste sich daher nur so zu helfen, dass man, nach dem Vorgang des Athanasius die Gottheit wie mit der Seele so auch mit dem Leibe vereint bleibn liess. Christus ist Einer, eine unzertrennliche Persönlichkeit; folglich, meinte man, ist es Christus Jesus, der ganze Christus, welcher in seiner Seele hinunterstieg, und wieder ist es Christus Jesus, der ganze Christus, welcher seinem Leibe nach im Grabe lag und durch die mitverbundene Gottheit vor der Verwesung geschützt wurde. Diese Auskunft war nun freilich so beschaffen, dass fortwährend am Ende zwei Christus herauszukommen drohten; auch wird man sich bei der Unnatur der Vorstellung von der mit dem Leichnam vereint gebliebenen Gottheit einer widrigen Empfindung nicht zu erwehren vermögen. — Diejenige Stelle, welche sich über den fraglichen Punkt im Sinne ihrer Zeit wohl am klarsten ausspricht, steht bei Fulgentius, ad Trasm. 3. c. 34: Humanitas filii dei nec tota in sepulchro fuit, nec tota in inferno: sed in sepulchro secundum veram carnem Christus mortuus jacuit, et secundum animam ad infernum Christus descendit, et secundum eandem animam ab inferno ad carnem, quam in sepulchro reliquerat, rediit, secundum divinitatem vero suam, quae nec loco tenetur, nec fine concluditur, totus fuit in sepulchro cum carne, totus in inferno cum anima; ac pro hoc plenus fuit ubique Christus: quia non est deus ab humanitate, quam susceperat, separatus, qui et in anima sua fuit, ut solutis inferni doloribus ab inferno victrix rediret, et in carne sua fuit, ut celeri resurrectione corrumpi non posset[1]).

Kaum zur Noth behauptet demnach die christologische Partie des Dogmas den im vorigen Abschnitt errungenen Begriffsumfang; Erweiterung, tiefere Begründung zeigt sich nicht: nur in der stärkern Betonung der Gottheit in der Person des im

[1]) cf. ibid c. 31; August. in ev. Joh. c. 15. tract. 80; vergl. ad catechum. c. 7; contr Felician. c. 14 u. ep. 57 ad Dardan. Dass Augustin sich nicht durchgängig in Uebereinstimmung mit sich selber ausspricht, rührt nur daher, dass auch ihm nicht gelungen war, hier völlige Klarheit zu erreichen.

Hades erscheinenden Christ's gibt sich ein im engsten Zusammenhange mit der sonstigen Entwickelung stehender Meinungswechsel kund. Verhältnissmässig um so breiteren Raum nimmt die Darstellung des *Werkes* Christi unter den Todten in der Litteratur der Zeit in Beschlag. Es ist indess auch hier nicht sowohl eine intensivere Erfassung und Förderung des Gegenstandes als vielmehr eine extensive Erweiterung der bereits vorhandenen phantastischen Elemente zu treffen, durch die der ganze Hergang einen geisterhaften, wahrhaft gespenstrischen Anstrich erhält.

Die Hadesansicht selbst erfuhr eine immer entschiednere Umbildung. Der Hades galt nicht mehr dem biblischen Begriffe gemäss als zwischenzuständlichen Aufenthalt für die Gesammtheit der Abgeschiedenen mit doppelter Region. Wie früher vorzugsweise den Märtyrern, so wurde jetzt bei der Seltenheit des Märtyrerthums das Privilegium eines unmittelbaren Uebergangs zur vollendeten Seligkeit bei Christo und dem Vater auch noch anderen ausgezeichnet frommen, strengen Asceten und Mönchen zuerkannt; für die Uebrigen wurde um so stärker geheizt. Ἅιδης, inferna betrachtete man als den Aufenthaltsort der *vor* Christo Abgestorbenen, überdem fast einstimmig als Receptaculum der *seit* Christo im Unglauben Dahingegangenen, während die gläubig Gewordenen meist einem bessern Orte, dem Schoosse Abrahams oder Paradiese, durch zwischenliegende Kluft von dem Hades der Gottlosen geschieden, oder auch sofort dem Himmel zugewiesen wurden. Dieser Hades nun, Verschluss der unbekannt mit Christo und ungläubig von der Erde Abgerufenen, in solcher Bestimmtheit zum Unterschiede von der Kehrseite des Zwischenzustandes gerne als der «untere» vorgestellt [1], wurde mit düstern Farben ausgemalt. Am liebsten und häufigsten beschrieb man ihn als einen festungsartigen Gewahrsam in einer unterirdischen Gegend, wohl verschlossen und befestigt, mit ehernen Pforten, mit gepanzerten Thorhütern. In ihm hauste und herrschte der Teufel mit seiner Dämonenschaft so zu sagen unbedingt, und quälte die dieser seiner Residenz Anheimgefallenen mit mancherlei Plagen, gleichviel ob sie den Ungerechten oder den vorchristlichen Frommen zugehörten. In der abendländischen Kirche tauchte überdem allmählig das Purgatorium auf, und wiewohl es

[1]) August. zum Psalm. 85, 17. 18; Ambros. zu Röm. V.

mit dem Hades, darein Christus descendirt war, nichts zu schaffen hat, trug es doch bei, die Düsterheit des Hades zu erhöhen.

Es versteht sich von selbst, dass von diesem Standpunkte aus auf die jenseitige Kundmachung des Heils durch Christum wenig Gewicht mehr gelegt wurde. Die Thätigkeit Christi wurde zu einem nur äusserlichen Vorgange, ohne dass ihr Resultat an innere Wirkungen in den Enthaltenen geknüpft worden wäre. Gegenüber der Aktivität des Erlösers erblicken wir die zu erlösenden Seelen, wie es denn ihr vorgestellter Zustand mit sich brachte, in voller Passivität. Zwar klingt der Mythus von dem, den Erlöser wie auf Erden so im Hades ankündenden Prodromus Johannes noch durch. Hieron. ep. 151 ad Algasiam zu Matth. 11, 3; Pataleon zu Anfang des 4. Jahrh. Hom. de lumin. sanct: *ὄψει μοῦ μικρὸν ὕστερον, Ἰωάννη, τὴν δόξαν, ὄψει με τῆς τῶν δαιμόνων νικητὴν παρατάξεως, ὄψει τὴν τοῦ ᾅδου παρ᾽ ἐμοῦ σκυλευομένην βασιλείαν;* Evang. Nicod. c. 18; Eusebius von Emisa in der Homilie: *ὁ εὐαγγελισμος του προδρομου ἐν τῳ ᾅδῃ*[1]). Allein Johannes weist nicht auf ihn als das Licht der Welt, als die Wahrheit, sondern etwa auf den starken Löwen aus Juda, der die Fesseln bricht, der Gefangenschaft ein Ende macht. Der biblischen Predigt des Evangeliums wird überhaupt nur selten und im Vorbeigang, von den occidentalen Kirchenlehrern fast gar nicht mehr, von den Orientalen nur in kurzen, abrupten Notizen gedacht. *Πορευθεὶς ἐκήρυξε καὶ τοῖς ἐν ᾅδῃ πνεύμασιν* (Eulogius, in ramos palmarum); *μεθ᾽ ἧς (ψυχῆς) καὶ τοῖς ἐν ᾅδου ἐνηγγελίσατο.* (Theodoret, de trin. dial. 4.[2]) Hervorgehoben zu werden verdient nur Maximus Confessor, welcher quæst. in Scriptur. qu. 7 zu 1 Petr. 4, 6 von den Hadesbewohnern sagt, es sei ihnen das Evangelium getragen worden, *ἵνα ζήσωσι κατα θεὸν πνέυματι, τοῦτ᾽ ἐστι ψυχῇ, δεχόμενοι κατὰ τόν ᾅδην ὄντὲς τῆς θέογνωσίας τὸ κήρυγμα, διὰ τοῦ καὶ νεκροὺς σῶσαι κατέλθοντος εἰς ᾅδην σωτῆρος πιστεύσαντας;* — und Johannes Damascenus, de orthod. fide lib. III. 29: *κάτεισιν εἰς ᾅδην ψυχὴ τεθεωμένη, ἵνα ὥσπερ τοῖς ἐν γῇ ὁ τῆς δικαιοσύνης ἀνέτειλεν ἥλιος, ὅυτω καὶ τοῖς ὑπὸ γῆν*

[1]) Noch Andere legten das Geschäft der prophetischen Ankündigung des Herrn bereits dem David, aber auch wieder dem Simeon u. s. w. bei.

[2]) Greg. Antioch. hom. in mulieres unguif. *της ψυχης του σωτηρος δραμουσης εὐαγγελισασθαι ταις ψυχαις την ἀπολυτρωσιν ἀυτων.*

ἐν σκότει καὶ σκιᾷ καθημένοις ἐπιλάμψῃ τὸ φῶς· ἵν' ὥσπερ τοῖς ἐν γῇ εὐηγγελίσατο εἰρήνην, καὶ τοῖς πιστεύσασι γέγονεν αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, τοῖς δὲ ἀπειθήσασιν ἀπιστίας ἔλεγχος, οὕτω καὶ τοῖς ἐν ᾅδου. Auch Augustin nimmt keinen Anstand, das evangelizare zuzugeben, allein wen es denn eigentlich zum Objekt gehabt habe, davon hat er keine gewisse Ueberzeugung. Er sehe nicht ein, antwortet er auf die betreffende Frage des Euodius, wie sich der Satz durchführen lasse, dass die Propheten und Patriarchen der Erlösung im Hades bedurft hätten, wie sonach die Anbietung des Evangeliums sich auf sie hätte beziehen können. Abraham und die in seinem Schoosse sich Befindlichen lassen sich doch schwerlich hieher zählen. ep 99. Anders spricht er sich jedoch de civit. dei l. 20. c. 15 aus [1]). Dass es denn Denjenigen, welche das Bedürfniss einer inneren Vermittelung in den Subjekten für den feststehenden Erfolg des Hingangs Christi noch empfanden, bei der Vernachlässigung des Ausgangspunktes für jede nicht bloss mechanische Befreiung aus dem Hades, schwer fallen musste, die Modalität des Hergangs in seinen einzelnen Momenten zu fixiren, leuchtet ein. Von dieser Verlegenheit scheint uns besonders eine freilich dunkle Stelle des Hieronymus zu zeugen, welche den Zweck des Descensus auch darein setzt, dass der Herr gewisse verborgene Veranstaltungen getroffen habe, welche er mit dem Vater allein kenne. Denn, fügt er bei, wir können nicht wissen, wie sowohl den Engeln als Denen in der Unterwelt das Blut Christi genützt habe, und dennoch müssen wir wissen, dass es ihnen genützt hat. Nach Petavius, theol. dogm. T. 4, de Inc lib. 13. S. 366.

Viel einlässlilcher ging man, wie gesagt, auf die durch Christum bewirkte Befreiung aus dem Hades ein. Hier war eigentlich der Tummelplatz, auf dem sich die Zeit behaglich herumtrieb. Abgesehen von ihrer krankhaften Neigung zum Monströsen, war es die homiletische Thätigkeit, welche sich dieses Sujet's mit Vorliebe bemächtigte. Schon die Feier der Marterwoche gab Gelegenheit, es zu berühren; aber besonders war es das sabbatum magnum. der stille Sonnabend, dieser beliebte Tauf-

[1]) Si enim non absurde credi videtur, antiquos etiam sanctos, qui venturi Christi tenuerant fidem, locis quidem a tormentis impiorum remotissimis, sed apud inferos fuisse, donec eos inde sanguis Christi ad ea loca descensus erueat etc. Vgl. auch unten S. 165.

tag, der jetzt gerne zu Vorträgen über die Höllenfahrt benutzt wurde, und in dieser Weise für das gemeine Bewusstsein Charfreitag und Ostern, Tod und Auferstehung zu verbinden geeignet war. Bereits Epiphanius bietet eine Homilie, welche ausführlich, fast dramatisch auf diesen Tag den Sieg Christi über den Fürsten der Finsterniss schildert, in ihrer Richtung verwandt mit der unter dem Namen des Eusebius von Emisa bekannten Rede [1]). Bei Chrisostomus und Proklus, den Constantinopolitanern finden sich ebenfalls Homilien auf diesen Tag, denen sich entnehmen lässt, in welcher Weise, mit welchem Geschmacke, mit wie viel rhetorischem Schwulste der Gegenstand behandelt zu werden pflegte [2]). Hatte schon früher diese Art der Abhandlung des Dogmas, welche sich einseitig auf die äusserste Spitze seiner Zweckbestimmung warf, Anklang und Eingang gefunden; so trug nun seine homiletische Ausbeutung nicht wenig bei, es ganz und gar einer extrem sinnlichen Betrachtungsweise in die Hände zu spielen. Diese möglichst plastischen, an's Dramatische streifenden Auseinandersetzungen der unterirdischen Begebenheit sind aber dogmatisch nicht nur von keiner sekundären, sondern von gar keiner Bedeutnng, indem sie kein Element zu einer möglichen Fortbildung enthalten. Nur in rein historischem Interesse heischen sie Berücksichtigung, als Zeugniss von der damaligen Stellung des Dogmas im kirchlichen Bewusstsein.

Hier wird denn also auch der Ort sein, des Evangeliums

[1]) cf. Opp II, p. 270 in sepulch. Chi. – Euseb. † 360, die citirte Schrift de adventu et annunciat. Joann. ap. inf. in Opusc. ed Augusti Elberf 1829; Thilo, über die Schriften des Euseb v. Alex. u. des Euseb v Emisa. Halle. 1832.

[2]) Chrysost., am oben citirten Orte. – Proclus, hom. 9. in domin pass.: *σημερον οἱ ἐξ αἰωνος ἠλευθερωθησαν δουλοι. σημερον το φως ἐν τῃ σκοτιᾳ φαινει, και ὁλον του θανατου τον θησαυρον ἐκενωσε· σημερον πυλας χαλκας συνετριψε, και μοχλους σιδηρους συνεθλασεν ὁ καταποθεις ὡς ψιλος νεκρος, και πυρποληςας ὡς θεος λογος· σημερον ὁ ἀκρογωνιαιος λιθος Χριστος το του θανατου προγονικον θεμελιον γενομενον συνεταραξε, τον Ἀδαμ ἐνεσπασε και τον Ἀβελ διεσωσε και πασαν του ᾀδου οἰκοδομην κατεστρεψε.* Später: *ὠ καθοδος ἐν ᾀδου, των ἐξ αἰωνος νεκρωθεντων γεφυρα προς ἀναβιωσιν, — ὡς θανατον καταργησαι, και τον ᾀδην σκυλευσαι και τους ἀπ' αἰωνων νεκρους ζωοποιησαι.*

Nikodemi zu gedenken [1]). Wiewohl wir es bei der grossen Unsicherheit über die Zeit seiner Abfassung eher zu früh als zu spät einreihen; so bildet es doch so sehr die Spitze aller hergehörigen Erscheinungen dieser Zeit, enthält auch eine so vollständige Zusammenfassung der bei den Vätern beider Kirchen zerstreut vorkommenden Anschauungen, dass ihm der Rang eines charakteristischen Repräsentanten für die beliebteste Behandlung des Dogmas nicht streitig gemacht werden kann. In seinem zweiten, ursprünglich mit dem ersten nicht zusammen gehörigen Theile, von c. 17 bis Ende, liefert es eine phantastische, dichterisch allerdings nicht unschön gehaltene Relation der mit Christo (Matth. 27, 52. 53.) auferstandenen Söhne des Simon, Carinus und Leucius über den Descensus sammt den damit in Verbindung stehenden Vorgängen. In der dunklen Unterwelt wird es plötzlich helle. Adam, die Patriarchen, Propheten und alle Heiligen erkennen daran das Nahen des Urhebers des ewigen Lichts, erinnern an ihre einstigen Weissagungen, (z. B. Jesaj 9, 1. 2.) und fordern zur Verherrlichung Jesu Christi, des Sohnes Gottes auf. Einer tritt zu ihnen, wie ein Wüstenbewohner, Johannes der Täufer, den nahen Besuch des Sohnes Gottes ankündend. Wie aber die Heiligen über solcher Ansage aufjauchzen, tritt Satan vor, der Fürst des Todes, den Vorsteher der Unterwelt zur Bereitschaft aufzumahnen, den ruhmredigen Nazarener Jesum, seinen grossen Widersacher, der weiter nichts wie ein vor dem Tode sich fürchtender Mensch sei (Matth. 26, 38), zu empfangen. Er, Satan habe bereits schmählichen Tod über ihn gebracht; nun werde er ihn sich noch völlig unterwerfen und zur Unterwelt herführen. Allein der Vorsteher, in Erinnerung an Satans und seiner unheiligen Dienerschaft Schrecken bei der Entreissung des auferstandenen Lazarus durch diesen Jesus, beschwört den Satan feierlich, ihn doch ja nicht herzubringen, wenn er anders nicht wolle, dass dieser gewaltige Gott und Heiland des Menschengeschlechts alle im grausen Gefängniss Verschlossenen befreie und in das ewige Leben der Gottheit versetze (c. 20.) Diese Verhandlung unterbricht plötzlich eine Stimme, dem Donner

[1]) In Fabricius, cod. apocryph. N. T. p. 274 — 298; bei Thilo Bd. 1; cf. Brunn, disquis. hist. crit de indole, æt. et usu l apocr. vulgo inscr Ev. Nicod. Berol. 1794.

vergleichbar: tollite portas, principes, vestras; et elevamini portæ æternæ, et introibit rex gloriæ! Jetzt gebietet der Vorsteher der Unterwelt dem Satan, von ihm zu weichen, dafern er mächtig sei, wider den König der Herrlichkeit den Kampf anzuheben[1]; die gottlose Dämonenschaft aber beordert er, die schrecklichen ehernen Pforten zu schliessen, die eisernen Riegel vorzulegen und tapfern Widerstand zu leisten, um der Abführung in Gefangenschaft zu entgehen. Andererseits fordert auch die Menge der Heiligen, an ihrer Spitze David und Jesajas, wiederholt und stürmisch die Oeffnung der Pforten: Et nunc sparcissime et fœtidissime princeps inferni, aperi portas tuas etc! Unmittelbar hierauf tritt in Gestalt eines Menschen[2]) *der Herr der Herrlichkeit* ein; es folgt die Erleuchtung der ewigen Finsterniss, die Zernichtung der unauflöslichen Bande, die Heimsuchung der in Todesschatten der Sünder Sitzenden! Schnell bemächtigt sich der Herr der Sitze des Todes (identisch mit dem princeps inferni) und seiner Officialen, der mit den Legionen von Dämonen unter vielfacher Bezeugung ihres Erstaunens[3]) sich überwunden bekennt, tritt ihn unter die Füsse und beraubt ihn seiner Macht, während er den Adam zu seiner Klarheit emporzieht. Zum Lohne ergeben sich die Obersten des Tartarus in entsetzlichen Höhnungen über den nunmehr dem Tartarus verfallenen, ihm auf ewig zum Fürsten gesetzten Satan. (c. 23.) Worauf endlich der Herr seine, nach seinem Bilde geschaffenen Heiligen zu sich ruft, ihnen Leben und Frieden ankündet, den Adam bei seiner Hand fasst, und nachdem er ihre Anbetung entgegengenommen, das Zeichen des Kreuzes über sie geschlagen, von ihnen Allen gefolgt, aus der Unterwelt aufsteigt. Die Auffahrt macht sich unter lobpreisenden Responsorien zwischen den vorsprechenden Propheten und den übrigen Heiligen. Die aufgestiegene Schaar wird vom Erzengel Michael empfangen und von ihm ins Paradies geführt, wo sie nach einan-

[1]) Er geht etwas unsanft mit seinem Oberherrn um. Latein. Recension: sed quid tibi cum isto (regni gloriæ)? et ejecit foras Satan (de) sedibus suis Jedoch die griechische Recension nur: ἐξῆλθεν οὖν ἔξω ὁ Σαταν.

[2]) ὥςπερ ἄνθρωπος, in forma hominis, d. i. secundum animam.

[3]) Quis es tu tam potens aut impotens, magnus et parvus, humilis et excelsus miles, qui imperare dotest in forma servi, ut humilis præliator? u. s. f.

der auf Enoch, Elias und den Schächer[1]) stösst. Mit der Erwähnung der einmüthigen Lobpreisung Gottes, des Vaters der Barmherzigkeit durch alle Patriarchen wird abgeschlossen Denn mehr von den Mysterien Gottes zu enthüllen, ist dem Carinus und Leucius nicht gestattet.

Mehr oder weniger dieselbe Grundanschauung wird bei allen Vätern der Zeit, den Griechen wie Römern, den Orientalen wie Occidentalen angetroffen, sei es dass sie sich auf die Hauptzüge beschränken oder gleichfalls in ausführlichen Darstellungen sich ergehen. Im letztern Falle bietet sich nicht selten eine so auffallende Aehnlichkeit mit dem Evangelium Nikodemi, dass nothwendig ein Verwandtschaftsverhältniss statuirt werden muss, wenn auch meist nicht auszumachen ist, ob es als Vorlage gedient, oder umgekehrt, an den grotesken Schilderungen der Väter schon seinen Vorgang gehabt habe. Durchgehends wird die Thätigkeit Christi im Hades als ein *Kampf* mit den Mächten desselben gefasst, als *Zweck* die Befreiung abgeschiedener Seelen aus dem Hades und aus der Gewalt des Todesfürsten betrachtet. Es ist diess das Grundthema, um das sich alle Variationen drehen. Der Ausdruck, dass er die ehernen Pforten gesprengt, die eisernen Riegel zerbrochen, die Gefangenen befreit habe, ist stereotyp. Der Teufel ward überwunden in seinem eigenen Gebiet, gebunden, in den Tartarus verwiesen, das gehaltene Geschlecht somit *Rechtens* aus der von ihm geübten Tyrannei entlassen. *Κελεύσω σοὶ ᾅδη καὶ σκότος καὶ θάνατε· ἔκβαλε τὰς ἐγκεκλεισμενας ψυχάς.* Marcarius; ebenso der Autor der Schrift de paschate c. 4. Der Hades ist ein durchaus fester Ort. Christus nimmt ihn im Sturm, wobei er sich seines Kreuzes als aries bedient. (Petrus Chrysologus: arietem suæ crucis portat agressurus infernum.) Oder er wird eine fornax inferni geheissen, — wie der Engel zu den Männern im Feuerofen hinunterstieg, so Christus zum Ofen der Unterwelt; — oder er wird verglichen mit einem glühenden Schlund, mit einem unersättlichen Bauche, *παμφάγος γαστήρ,* der die Todten verschlingt. Die Befreiung aus ihm, also die Entfuhrung der Gefangenen gilt vielfach als eine Beraubung und Entleerung,

[1]) C. 26. init. supervenit alius vir miserrimus portans humeris suis signum crucis. Et cum viderunt omnes sancti, dixerunt ad eum: quis es tu? quia visio latronis est, et propter quod portas crucem humeris? quibus respondens ait: vere dixistis, quia latro fui, omnia mala faciens super terram.

als eine Spoliation und Vastation, *σκυλεία.* Inferorum claustra perfodit, diripuit, vastavit, spoliavit, vinctas inde animas liberando, sagt Hieronymus [1]). Nur Augustin stimmt nicht in diesen Chor der Ueberschwänglichen; seine Sprache behält ihre gewöhnliche Ruhe und Bestimmtheit auch wo er auf diesem von mythischen Stoffen geschwängerten Boden des Descensus sich bewegt. Dogmatisch sicher, in constanter, fast formulirter Ausdrucksweise äussert er sich. Allein wie bestimmend er sonst auch in mancher Hinsicht auf die Kirche des Abendlandes wirkte, nach dieser Seite behagte der verworrnen fieberhaft erregten Zeit nicht, seinem Vorgange zu folgen.

Nach dem Bisherigen ist der Zweck des Descensus im Allgemeinen in die Befreiung von im Hades Enthaltenen und in deren Versetzung an einen bessern Ort zu setzen. Darin gehen beide Kirchen Hand in Hand; dagegen zeigt sich bei der Lehrbestimmung uber das *Resultat* jenes Befreiungsaktes wieder die auch in der frühern Periode bemerklich gewordene Differenz zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche, welche von nun an bis zu ihrer sich nahenden Trennung immer weiter aus einander gehen. Die Frage ist, ob die Befreiung eine ihrer Absicht nach totale oder partielle gewesen sei, und an was für Bedingungen gebunden? Beide Kirchen haben eine verschiedene Antwort, jedoch so, dass die Griechen der universalistischen Tendenz mehr nur hinsichtlich der *Absicht* Christi huldigten, während sie in der Feststellung des Resultates mit den Occident-

[1]) Chrysost. Homil. II. in Matth.; Hom. de nom. cœmet. et de cruce T. V, p. 564; hom. 61. T. VI, p. 626, quod deus sit Christ. u. a.; — Hieron. ep. 151 ad Algasiam; in Matth. 12, 29 u. a; — Cassian, de institutt. cœnobiorum, l. 3 c. 3; — Petrus Chrysologus; Proclus, homil. 11. in domin. pass.; Adreas Cretens. in dorm. Mariæ, hom. 1 de Cho. prædicat; — Cyrill. Alex. Glaphyr. II, T. II. p. m. 45 u. ep. I ad Succensum; — Leo imperator: *Χρὶστος ἀνεστη τον ᾄδην αἰχμαλωτισας και τοις αἰχμαλωτοις ἐλευθεριαν κηρυξας*; — Priminus, parænelicum. Mabillon, analect. IV. p. 574; Cæsar. v. Arles, hom. 3 de passhate, Bibl. P. P. maxima VIII, p. 821, wobei man fast an eine Nachahmnng des Evang. Nikodemi denken muss; die Janitoren der Unterwelt murren: numquid noster talem excipit tartarus? numquid in nostram cavernam talem evomuit mundus? invasor est ille, non debitor, exfractor est, non peccator: judicem videmus, non supplicem: venit jubere, non succumbere; errumpere, non manere. Etwas später: illusus est præliator noster in mundo. Nescivit, quam hic stragem procuraret inferno, crux illa fallens gaudia nostra, parturiens damna nostra etc.

alen ziemlich einig waren. Uebrigens sind ihre Aussagen dogmatisch meist so zweideutiger Natur und tragen einen so zufälligen Charakter an sich, dass sich deutlich ergibt, das theologische Nachdenken habe sich auch von dieser Frage wieder weggewandt gehabt. So lesen wir bei Proklus: *οἱ ἐξ αἰῶνος ἠλευθερώθησαν δοῦλοι*, und *ὅλον τοῦ θανάτου τὸν θησαυρὸν ἐκένωσε* (*Χριστός*), *καὶ πᾶσαν τοῦ ᾅδου οἰκοδομὴν κατέστρεψε*; bei Cyrill von Alexandrien: *ἀνεῖται ἤδη δουλίας καὶ πλεονεξίας διαβολικῆς πᾶν — γένος*. Entschiedener spricht sich der Damascener aus, der ohne Unterschied des frühern Glaubens oder Unglaubens die Predigt Christi an Alle gerichtet sein lässt. Aus Stellen wie: *ἐλευθέρωσας ἀδαμιαῖον γένος ἐκ τῆς τοῦ ᾅδου τυραννίδος* und ähnlichen (*τοὺς βροτοὺς ἐξ ᾅδου σήμερον ὡς ζωοδότης συνανέκλησας, πρὸς οὐρανοὺς συναναψοῖ*) ist zwar kein Schluss zu ziehen, da sie im Sinne ihres Urhebers eine bedeutende Limitirung vertragen dürften. Dagegen schreibt er, de orthod. fide III, 29: *κάτεισιν εἰς ᾅδην ψυχὴ τεθεωμένη ἵνα ὥσπερ τοῖς ἐν γῇ εὐηγγελίσατο εἰρήνην, — καὶ τοῖς μὲν πιστεύσασι γέγονεν αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, τοῖς δὲ ἀπειθήσασιν ἀπιστίας ἔλεγχος, οὕτω καὶ τοῖς ἐν ᾅδου*. Das Gesetz in Ansehung der Subjekte, für welche die Predigt in der Unterwelt geschieht, ist demnach von dem auf Erden geltenden nicht verschieden: sie ist für Alle, so dass potentiell Alle erlöst sind. Ob aber aus der potentiellen, objektiv vollzogenen eine subjektiv wirkliche Erlösung werde, hängt von ihrem *Glauben* ab. Ebenso meint Maximus Confessor, die Hadesbewohner hätten die Gotteserkenntniss durch Christum empfangen und seien der Rettung theilhaft geworden auf den Fall hin, dass sie geglaubt hätten. Damit war von selbst gesetzt, dass die Erlösung keine totale, keine die ganze Menge der Abgeschiedenen umfassende gewesen sei. *Οὐ ἁπλῶς ἔσωσε πάντας ὁ ζωοδότης, ἀλλὰ κἀκεῖ τοὺς πιστεύοντας*. Als Objekt der Thätigkeit Christi dachte man sich vorzugsweise die Heiligen des alten Bundes, nur dass man sie schriftgemäss nicht auf diese beschränkte.

Weit fixirter ist die Ansicht der abendländischen Kirche, wie es denn nicht anders sein kann. Die Predigt an die Todten hat sie vergessen; jenseits des Grabes gibt es nach ihr keine Entwickelung mehr, die Erde ist der absolute Entscheidungsort. Tritt nun Christus in den Hades ein, so kann er es nur auf die schon Gläubigen und Bekehrten absehen und diese vermittelst

eines Gewaltaktes befreien; denn bei den der Busse und Wiedergeburt nicht mehr Fähigen wäre die Predigt ohne Erfolg. Christus bezweckt also mit seiner Erscheinung nicht Glauben zu fordern oder zu wirken, seine Absicht ist nur, die vorfindlichen Gläubigen, die Auserwählten und Begnadigten Gottes, welche mit der Hoffnung auf den Messias das Zeitliche segneten, seitdem aber auf seine Ankunft in ihrem Behälter harrten, der Oberherrschaft des Satans zu entziehen und an einen herrlichen Ort zu bringen. Gnade war es, die sie über die Dauer ihres Erdenlebens in fide et bona operatione bewahrt hat; abermal ein Akt der Gnade des Herrn ist es, der sie dem Zwange des Teufels enthebt, welcher auf sie als Adams Nachkommenen ein Recht, allein um ihrer Frömmigkeit willen doch auch wieder kein Recht hat. Durch ihn soll ihnen zum Genusse der unmittelbaren Intuition Gottes verholfen werden. Die Verdammten werden in ihrer Verdammniss belassen, die *Heiligen und Gerechten* der Vorzeit allein gerettet. Diess ist die durchgängige feste Lehre des Abendlandes. Von einer Erlösungsfähigkeit Aller konnte also nicht die Rede sein, und es ist nur consequent, wenn Augustin Haeres. 79, wie vor ihm Philastrius, Diejenigen, welche eine Befreiung Aller aus dem Hades lehrten, als Häretiker bezeichnet. Den um der Erbsünde willen in ihm verschlossenen Gerechten, den Patriarchen, Propheten, auch Adam kam die Wohlthat zu gut. Gregor der Grosse l. 6. ep. 179: nihil aliud teneatis, nisi quod *vera fides per catholicam ecclesiam docet*, quia descendens ad inferos dominus, illos solummodo ab inferni claustris eripuit, quos viventes in carne per suam gratiam in fide et bona operatione servavit Und l, 5. ep. 15: salvatorem J. Ch. ad inf. descendentem omnes qui illic confitentur eum deum, salvasse, atque a poenis debitis liberasse. De qua re volo ut fraternitas vestra longe aliter sentiat. Descendens quippe ad inf. *solos* per suam gratium salvavit, qui eum [1])

[1]) Vgl. dazu Moral. 12. c. 2; Evang II, hom. 22. Jsidor. Hispal. sententiar. L. I c. 16 sent. 15 ideo dominus in inf. descendit, ut his, qui ab eo non poenaliter detinebantur, viam aperiret revertendi ad cœlos. — Beda venerab zu der petrin. Stelle: *catholica fides* habet, quia descendens ad inferna dominus non incredulos inde, sed fideles tantummodo suos educens ad cœlestia suorum regna perduxerit; neque exutis corpore animabus et inferorum carcere inclusis, sed in hac vita vel per se ipsum, vel per suorum exempla sive verba fidelium, quotidie viam vitæ demonstrat. — Primus bei Mabillon, anal. IV. 574.

ut venturum esse crediderant, et præcepta ejus vivendo tenuerant. So sahen sich die Lateiner an die Heiligen Israels gewiesen; für die Heiden blieb nur Unseligkeit.

Nirgends tritt der Stand der Lehre in beiden Kirchen deutlicher hervor als in dem Streit über die Bedeutung des Descensus zwischen Gregor und den mit einer Synodica nach Rom geschickten Gesandten des Patriarchen Cyriacus von Constantinopel. Sie stellten die Behauptung von der Erlösung und Befreiung Aller Derer auf, welche Christum im Hades als Gott bekannt hätten. Dagegen ging die Meinung Gregor's dahin, durch Christi Gnade seien nur Solche erlöst worden, welche zu ihren Lebzeiten seine Zukunft geglaubt und seine Gebote gehalten hätten. Nach der Menschwerdung Christi gebe es nämlich keine Hoffnung für die welche zwar glauben, allein nicht dem Glauben gemäss leben. Sollten nun die Ungläubigen und Verworfenen ohne gute Handlungen durch den in die Unterwelt steigenden Herrn erlöst worden sein, während jetzt Gläubige ohne gute Werke nicht erlöst werden: so wäre das Loos Derjenigen, welche die Menschwerdung nicht erlebt haben, besser als das der Nachgebornen, was sich doch nicht annehmen lasse. Luc. 10, 24. Dort dehnte sich also die Befreiung auch auf die noch im Hades selbst Bekehrten aus, hier schränkte sie sich auf die im Erdenleben Bekehrten ein, die in Folge der Erbsünde in der Unterwelt zurückgehalten waren. L. 7, ep. 15. Doch wichen einige der Aeltern mit Hinneigung zu den Griechen von dieser orthodoxen Lehre ab. Es ist die Folge einer weitverzweigten Differenz in der Lehre von den letzten Dingen, namentlich vom Zustande des Subjekts im Jenseits, wenn die Einen lehrten, befreit worden seien Die, welche den Glauben bei ihrem Tode besessen hätten, die Andern aber auch Solche hinzuzählten, welche bei ihrem Tode noch ungläubig, erst in Folge der Erscheinung Christi sich zum Glauben gekehrt hätten. Der zweiten Richtung, der griechischen, scheint sich Cæsar von Arles (hom. 3, de pasch.) angeschlossen zu haben, vielleicht auch Hieronymus. Besonders zeichnet sich Augustin aus. Seine Ansicht hat er in vielen zerstreuten Stellen seiner Werke niedergelegt. Den Aufenthalt der A. T. Frommen scheidet er scharf von demjenigen der ungläubig Verstorbenen. De genes. 12, 33; ep. 57 und 99 ad Euod; de civ. Dei. l. 20. c. 15. Die Altväter und Propheten hält er für bereits selig, also der Predigt des Evan-

geliums unbedürftig; folglich muss der Hingang hauptsächlich Einigen unter den ungläubig Gestorbenen zu gut gekommen sein, welche am Orte der Unseligkeit gequält, von Christo erlöst worden wären. Erlöst hat er von diesen welche er wollte, oder genauer, welche er nach seiner Gerechtigkeit als Erlösungsfähige nicht misskennen konnte. Wie Viele es aber gewesen seien, ist nicht zu ermitteln. Dass das Evangelium noch jetzt in der Unterwelt verkündigt werde, als ob auch dort eine Kirche bestände, lässt sich nicht vermuthen, Epist. 164.

Der Lehrbegriff der griechischen Kirche.

Die griechische Kirche hatte jetzt den Culminationspunkt ihrer dogmatischen Entwickelung bereits überschritten. Eine die Substanz des Dogmas weiter formirende Produktivität darf bei ihr nicht mehr gesucht werden. Nur der leidenschaftliche Gegensatz und der bittere Kampf gegen die lateinische Kirche bewahrte sie vor gänzlicher Erstarrung; und durch die stets unterhaltene Bekanntschaft mit ihren grossen Vätern erhielt sie sich wenigstens in Form der Tradition das Erbe einer untergegangenen Blüthezeit. Die Ergebnisse der kirchlichen Glaubensstreitigkeiten und des christlichen Denkens in den vergangenen Tagen sammelte Johann von Damask, wie denn die Kirche an seiner *ἔκδοσις ἀκριβής* vor der Hand den Abschluss ihrer Dogmatik fand. Von nun an haben wir daher den Faden dogmatischer Fortbildung bei der Kirche des Abendlandes aufzusuchen. — Dieses allgemeine Resultat der Geschichte darf ohne Weiteres auf den Descensus übergetragen werden: neue Bestimmungen treten nicht hinzu, die bereits gewonnenen verbleiben der Kirche, ja selbst diese werden nicht sämmtlich festgehalten. Es wird somit am Ort sein, die Akten der griechischen Kirche durch Darstellung ihres nunmehrigen Lehrbegriffs zu schliessen.

Die Thatsächlichkeit von dem realen Hingange Christi zum Hades wird von der Kirche auf das Zeugniss der Schrift und Tradition hin unbedingt angenommen. Auf Erweisung ihrer Möglichkeit oder gar Nothwendigkeit nehmen, von dem eingehaltenen Standpunkt des Autoritätglaubens aus, weder die autoritativen Dogmatiker noch die mit der Zeit zu Stande gekommenen Bekenntnissschriften Bedacht. Ueberhaupt erfährt die an die Christologie sich anlehnende Seite des Dogmas fast keine Berück-

sichtigung. Christus ist in der Zeit zwischen seinem Tode am Kreuze und seiner Auferstehung aus dem Grabe im Hades gewesen, — diess steht als historischer Glaubenssatz fest. Das Bedürfniss einer Vermittelung dieser Thatsache für das erkennende Subjekt durch den Erweis des *Dass* und durch die begriffliche Begründung des *Wie* fehlt. Ja, während Johannes Zonaras (1118) ihn doch noch ep. 10. *νόμῳ φύσεως* descendiren lässt, reden Leo Augustus und der Patriarch Germanus (1222) unbedenklich von der *Freiwilligkeit*, kraft deren er den Entschluss dazu gefasst habe. *Ἑκὼν παραχωρεῖ πειρομένῳ τῷ ᾅδῃ* und *κάτεισιν αὐτεξουσίως ἐν τῷ ᾅδῃ*. Auch das Bewusstsein von der Nothwendigkeit seiner Rückkehr aus dem Hades wusste die Kirche nicht wieder zu gewinnen. Denn was Metrophanes Kritopulos in seiner *ὁμολογία* c. 3. in Verbindung mit Psalm 16, 10. beibringt: *οὐ συνεχωρήθη παθεῖν, ὅσας ἀνίας καὶ θλίψεις ἔπασχον οἱ λοιπαὶ ψυχαί, αἱ ἐν τῷ ᾅδῃ κατεχομέναι*, — trägt gar zu sehr das Gepräge blosser Aeusserlichkeit an sich. Nur diess Eine Hergehörige, dass Christus *allein der Seele nach* niedergefahren sei, als die *ψυχὴ τεθεωμένη, γυμνή*, oder *μετὰ ψυχῆς διαιρεθείσης τῷ θανάτῳ τοῦ σώματος*, wurde unveränderlich festgehalten, (Joh. Damasc. de orth. fide 4, 29; Metroph. Critopul. *ὁμολ* c. 3; Nicephor. Kalist. hist. eccl. 1, 31.) so wie, dass sie mit der Gottheit verbunden geblieben sei. Conf. orthod. P. I. qu. 49: *ἡ ψυχὴ τοῦ Χριστοῦ, ἐστῶντας καὶ νὰ χωρισθῇ ἀπὸ τὸ σῶμα, ἦτον παντοτε ἑσμιμένη μὲ τὴν θεότητα, καὶ μὲ τὴν θεότητα ἐκατέβηκεν εἰς τὸν ᾅδην*, und gleich nachher: *Χριστὸς ἐκατέβηκεν εἰς τὸν ᾅδην μὲ τὴν ψυχὴν καὶ μὲ τὴν θεότητα* [1]).

Mehr Gewicht fällt auf die Thätigkeit Christi und auf den Theil seines Werkes, den er beim Descensus vollführte. Weil

[1]) Dionysius Bar-Salibi zu Amida, Bischof der Jakobiten, bei Assemann, Bib. orient. T. II. p. 166: Bei seinem Tode trennte sich bloss seine Seele von seinem Körper; aber seine Gottheit blieb mit beiden Theilen vereinigt, weil ihre Verbindung mit denselben unzertrennlich ist. Die Seele ging gleich in den Scheol, in das Innere der Erde, wo alle Seelen von Adam her verschlossen waren. Diesen predigte er, führte die an ihn Glaubenden an eben demselben Tage mit der Seele des frommen Schächers in's Paradies; die Ungläubigen zog er zwar auch heraus, liess sie aber in der Luft, wo sie von den bösen Geistern in gewissen Gegenden ausserhalb der Erde bis zur Auferstehung geplagt werden . . . Nach Andern hat Christus die ungläubigen Seelen in der Hölle gelassen, wo sie in einem engen und finstern unterirdischen Kerker beharren. Vgl. Schröck, K. G. Bd. 28. S. 320.

diese Seite dem praktischen Gebiete näher lag, musste sie für die Zukunft auch, da die Kirche von ihrer Arbeit ausruht und auf deren Früchte sich angewiesen sieht, die Aufmerksamkeit in erhöhtem Grade auf sich ziehen. Das Werk Christi ist seinem Wesen nach im Hades identisch mit seinem Werke auf Erden: die *Erlösung.* Nur die Verschiedenheit des Zustandes vor und nach dem Tode begründet eine adäquate Verschiedenheit in der beidseitigen Wirksamkeit. Wegen der vorväterlichen Sünde nämlich die Strafen ihres Ungehorsams leidend, wurden von Adam bis auf Christum herunter alle Seelen der Menschen, so der Gerechten als Ungerechten, im lichtlosen Hades festgehalten. Nilus Damyla, de Trin: *ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας πᾶσαι αἱ ψυχαὶ τῶν ἀνθρώπων, δικαίων τε καὶ ἀδίκων, ἐκεῖσε κατείχοντο, δίκας τῆς παρακοῆς ἐκτινόμεναι*[1]). Sie standen unter des Teufels Botmässigkeit: Zu ihrer Befreiung aus der Macht des Starken eignete Niemanden die Kraft als dem Stärkern, Christo Jesu. Sein *Zweck* ging also auf die Erlösung dieser Gehaltenen, d. i. auf die Mittheilung ewigen Lebens an sie, ihre Rettung aus dem Hades und Versetzung ins *Paradies.* Der Tendenz nach war der Zweck ein universeller, Alle von Adam auf Christum, die Gesammtheit der im Hades Enthaltenen umfassend. Das *Mittel* der Heilsbeschaffung ist die *Predigt des Evangeliums.* Mit den Seelen muss dabei als Seele verkehrt werden. Christus erscheint ihnen in seiner Einzigkeit, als der Weltheiland, als die Sonne der Gerechtigkeit, als der Fürst des Lebens, und trägt ihnen, wie auf Erden, die Botschaft des Friedsns. *Εὐηγγελίσατο εἰρήνην καὶ τοῖς ἐν ᾅδου.* Joh. Dam. l. l. Bei ihnen stand nun die Annahme oder Verwerfung der Predigt, von dem Leben aus Gott in Christo durch den Glauben Besitz zu ergreifen oder es von sich zu stossen in Unglauben. Den Glaubenden wurde er eine Ursache des ewigen Heils, *αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, — τοῖς ἐπεγνωκέναι ἑτοίμως ἔχουσιν αὐτὸν εἰς δικαίωμα παραγέγονε, — ἀνεσώσατο ὅσοι θεὸν αὐτὸν ᾔδεισαν καὶ ἐπεπιστεύκεισαν καὶ ἀνωμολόγησαν,* schenkte ihnen *ἐλευθερίαν καὶ λύτρωσιν τῆς κωλάσεως.* Auf die Ungläubigen aber, deren ebenfalls angenommen werden müssen, wirkt seine Erscheinung *mittelbar*, durch ihre eigene Schuld, richtend

[1]) Metroph. Critop. l. l. *οἱ ἐκεισε κατεχομενοι δια την προπατορικην ἁμαρτιαν.*

und verdammend zurück. Jhnen wird er zum *ἀπιστίας ἔλεγχος, — τοῖς ἀγνοήσασιν εἰς κατακρίσιν.* So gelangt also der unmittelbare Zweck allgemeiner Beseligung in Ansehung des Umfangs nicht zur Verwirklichung

Das endliche Ergebniss der Niederfahrt stellen die Griechen als eine Beraubung, eine Entleerung des Hades dar, als eine Zurückführung der von Anfang der Welt her Gestorbenen und Zurückgehaltenen. Wenn sie jedoch in ihren Homilien und liturgischen Schriften, welche auf dogmatische Bestimmtheit des Ausdrucks nicht Anspruch machen dürfen, *Alle* befreit sein lassen, so haben wir dabei die eben gefundene Beschränkung so sehr anzubringen, dass die spätere mehr symbolische Lehre sogar die unverkennbare Neigung hat, nur den alttestamentlichen Frommen, keinem vorchristlichen Heiden Theil an der Erlösung zuzuerkennen. *Καὶ ἀπὸ τὸν ᾅδην ἐλύτρωσε τὰς ψυχὰς τῶν ἁγίων προπατόρων καὶ τὰς ἔβαλεν εἰς τὸν παράδεισον* heisst es in der Confessio orthod. P. I. qu. 49. und Metrophanes Critopulus sagt in seiner *Ὁμολογία* von dem niedergefahrenen Herrn: *διδάσκων ἀυτοὺς τὰ περὶ ἀυτοῦ καὶ τὴν ἄνοδον τούτοις προοδοποιῶν, εἰς αὐτὸν ἤδη πιστεύσασιν.*

Die Festhaltung dieser Bestimmungen fiel der griechischen Kirche um so leichter, als sie nie ein Fegfeuer anerkannte, indem die ihr durch das Concil zu Florenz 1439 abgenommene Concession kaum zu einer ephemeren Geltung gelangte. Fortwährend behauptet sie einen Zwischenzustand, den Hades wenn auch dieser mit dem vorchristlichen nicht als identisch erscheint, und sich mehr und mehr dem Begriffe des Orts der Verdammten näherte. Von einem *πῦρ καθαρήτριον* aber weiss und will sie nichts wissen, wie denn in der dem Baslerconcilium übermachten Apologie steht: *πῦρ καθαρτήριον καὶ κόλασιν διὰ πυρὸς πρόςκαιρον καὶ τέλος ἕξουσαν ὅλως ἡμεῖς οὐδὲ ὑπὸ τῶν ἡμετέρων παρειλήφαμεν διδασκάλων, οὐδὲ τὴν τῆς ἀνατολῆς ἐκκλησίαν ἴσμεν φρονοῦσαν* [1])

Anhang. Beitrag zur Frage nach dem Alter des Artikels descendit ad inferna im apostolischen Symbolum. Die Erörterung der

[1]) cf. Mansi. T. 31, 1029; Nicænus, im Synod. Florent sect. V. c. 16 p. 136; Danz, libr Symb. p. 827 und 828; Conf. des Cyrill. Lucaris c. 18.

der Frage nach dem Zeitpunkte der Aufnahme unseres Artikels in das Aposolicum haben wir bisher verspart, weil wir erst jetzt derjenigen Gestaltung der eschatalogischen Anschauungen begegnen, welche ihm einen allgemeinen Eingang verschafft haben dürfte. Hiebei haben wir freilich die herkömmliche Meinung von Amandus Polanus und Peter King in seiner historia Symb. apost. c. 4. an bis auf J. L. König herunter wider uns, [1]) jedoch gewiss mit Neander und Holger Waage [2]) die historiche Wahrscheinlichkeit für uns. Bekanntlich soll nach der von King zuerst exponirten Hypothese die Erwähnung des Descensus im Gegensatz zur apollinaristischen Härasie am Ende des vierten Jahrhunderts in die öffentlichen Symbole gekommen aein. Rufin, expositio symboli Aquilejensis c. 18. referirt nämlich, die Worte descendit ad inferna hätten sich zu Ende des IV. Jahrhunderts im Symbol der Kirche zu Aquileja, nicht aber im römischen, noch im Symbol der orientalischen Kirche vorgefunden. Also, argumentirt man, müssen sie um diese Zeit, wo es galt die menschliche, näher die vernünftige Seele Christi gegen die Apollinaristen im kirchlichen Bewusstsein zu fixiren, zum Zeugniss für diese Seele, hereingenommen worden sein. Der Beweis für die Unbegründetheit dieser Annahme fällt nicht eben schwer. Rufin schreibt: sciendum sane est, quod in ecclesiæ romanæ symbolo non habetur additum «descendit ad inferna»; sed neque in Orientis ecclesiis habetur hic sermo. Nun fügt er gleich bei «vis tamen verborum eadem videtur esse in eo, quod sepultus dicitur». Hieraus erhellt, dass er den ungewohnten Worten kein sonderliches Gewicht beilegte, dass er in ihnen keine Erklärung über das Loos der *Seele* Christi erblickte, und dass er von keiner polemischen Tendenz derselben wusste, was doch der Fall sein müsste, sobald die Worte eine Manifestation wider den zu seiner Zeit verdammten Apollinarismus sein sollten. Auch c. 39 bei Anführung der apollinaristischen Meinung und des Hauptargumentes wider sie, gedenkt er des Descensus nicht. Derjenige also, auf dessen Zeugniss sich die Hypothese gründet, leistet ihr selbst im Geringsten keinen Vorschub. Ebenso müsste es sehr befremden, wenn der Artikel aus Anlass der apollinaristischen

[1]) Die Lehre von Christi Höllenf. S. 127 ff.

[2]) De ætate articuli, quo in Symbolo apostolico traditur Jesu Christi ad inferos Descensus, commentatio 1836, eine sehr gründliche Schrift, welche wir im Nachfolgenden benutzt haben.

Bewegungen in einer Stadt wie Aquileja, welche nicht besonders mit denselben zu schaffen bekam, recipirt worden, dagegen in Rom, das sich auf die Verdammung des Apollinarismus etwas zu gut that, ein solcher Schild für die Rechtgläubigkeit unbeachtet geblieben wäre.

Achten wir sodann auf die Waffen, welche die Väter wider Apollinaris und seine Anhänger in Anwendung brachten, so zogen sie allerdings auch den Descensus bei, allein weder regelmässig, noch unter ihren Hauptgründen, noch selbst in einer Weise, aus der ersichtlich würde, dass sie ihm unter den Argumenten sekundären Ranges eine besondere Bedeutung beigemessen. Im Gegentheil brauchen die zwei hervorragensten Streiter im apollinaristischen Handel, die beiden Gregore von Nazianz und von Nyssa in ihren hergehörigen Schriften den Descensus gar nicht. Augustin, so fest er ihm stand und wie oft er gelegentlich auf die Apollinaristen zu sprechen kommt, zieht nie einen Schluss aus ihm wider sie. Was die Väter geltend machen, ist vielmehr die vollständige wahrhafte Erlösung des ganzen Menschen, zu deren Auswirkung die Annahme der ganzen menschlichen Natur durch das erlösende Subjekt und die Erfahrung aller Wechsel des menschlichen Lebensverlaufes an seiner Person nothwendig sei. Neben diesem, von allen Rechtgläubigen stetsfort als entscheidend betrachteten Argumente kömmt dann freilich auch der Descensus zur Sprache, jedoch als Zeugniss für die *vernünftige* Seele Christi, um die es sich handelte, finden wir ihn ausdrücklich nur bei Theophilus von Alexandrien, da und dort einmal als Zeugniss für das Vorhandensein einer menschlichen Seele in Christo gegen ihre Läugner verwandt, wie von Epiphanius. Ancor. c. 34. Aber auch dann wird ihm keine mehrere Autorität beigelegt als einer Anzahl sonstiger Beweise zweiten Ranges. Diese ihm zugewiesene, untergeordnete Stellung im Streite mit dem Apollinarismns verträgt sich nicht mit der Behauptung, dass das descendit als Palladium der Orthodoxie gegenüber jener Härese in's Symbolum gebracht worden sei, in welchem Falle es ohne Zweifel auch die Väter in ihren Argumentationen zu Ehren gezogen haben würden.

Sehr bedeutsam sind drittens die Akten der zur Verwerfung des Apollinarismus gehaltenen Concilien. Denn hätte das *κατῆλθεν εἰς ᾅδου* aus Anlass der Negation einer rationalen Seele Christi Platz im Symbolum erhalten, so stünde zu erwarten, dass

entweder in den Schlussnahmen dieser Concilien und in den von ihnen approbirten Bekenntnissen des Artikels gedacht wäre, oder dass doch in den gepflogenen Verhandlungen der Descensus eine Rolle spiele. Allein dem ist anders; der Synodalbrief des Concils zu Alexandrien 362 schweigt vom Descensus und weist den Irrthum mit wenigen Worten, auf das Grundargument von der Nothwendigkeit der wahren Menschheit zur Erlösung der Menschen gestützt, zurück. Er erscheint weder in den vorhandenen Nachrichten über die zu Rom 369 bis 381 unter Damasus gehaltenen Synoden, auf welchen Apollinaris verdammt wurde, noch in dem Synodalschreiben des Damasus wider Apollinaris und Thimotheus. Theodoret. H. E. 5. 14, Das der dritten dieser römischen Synodyen zugeschriebene Symbolum hat nur die Worte: passum sub Pontio Pilato, crucifixum secundum scripturas, tertia die a mortuis resurrexisse. Vom ökumenischen Concil zu Constantinopel haben wir keine Akten über die apollinaristischen Verhandlungen, dagegen wurde dort ein nenes Bekenntniss aufgestellt, in welchem blos steht: *σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, κατὰ τὰς γραφάς.* Die Synodalepistel der constantinopolitanischen Bischöfe an Damasus und die römischen Prälaten, wo sie von der Verdammung der Apollinaristen spricht, lässt den Descensus gleichfalls aus dem Spiel. Ja, es ist so wenig der Artikel vom Descensus, welcher wider den Apollinarismus in die Schranken gerufen ward, dass sogar als Anhaltspunkt gegen die weitverbreitete, mächtige, für sehr gefährlich erachtete Häresie *ein ganz anderer Artikel ins Constantinopolitanum* hereingenommen wurde, nämlich die Worte *ἐκ πνευματος ἁγιου και Μαριας της παρθενου.* Den Beweis hiefür geleistet zu haben, ist Waage's Verdienst. Eine Andeutung gibt schon das Schreiben Justinians an den Patriarchen Epiphanius Cod. Just. L. 1, Tit. 1. 7. §. 4, darin er sagt, die 150 in der Residenz versammelten Väter hätten das nicänische Symbol klarer dargelegt, worauf er fortfährt: non quod defectuosum esset prius, sed quoniam veritatis hostes partim subvertere cæperant sancti spiritus Deitatem, partim *et sancta semper virgine Maria, deipara, veram incarnationem dei verbi* negaverant. Propterea scripturæ testimomiis idem symbolum supradicti 150 sancti Patres apertius exposuerunt. Was brachten sie denn gegen die Widersacher der wahren Menschwerdung bei?

Als zu Chalcedon 451 Eutyches ein mit dem Nycänum genau übereinstimmendes Bekenntniss vorlegte, schöpfte man daraus Verdacht. Man warf ihm vor, er scheue gleich Apollinaris, der auch das nycänische Symbol annahm, das *ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου*. Mansi. 6, 632. *Δολερῶς προςετάξατο τὴν ἐν Νικαίᾳ τῶν ἁγίων πατέρων σύνοδον. ἐδέξατο δὲ προσθήκας παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων διὰ τὴν εὔνοιαν τὴν κακὴν Ἀπολλιναρίου, καὶ Βαλεντίνου, καὶ Μακεδονίου καὶ τῶν ὁμοίων ἐκείνοις. καὶ προςτέθειται τῷ συμβόλῳ τῶν ἁγίων πατέρων τὸν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου. Τοῦτο γὰρ παρέλιπεν Εὐτύχης, ὡς Ἀπολλιναρίστης. Καὶ Ἀπολλινάριος γὰρ δέχεται τὴν ἐν Νικαίᾳ ἅγιαν σύνοδον, κατὰ τὴν οἰκείαν παρανομίαν ἐκλαμβάνων τὸ ῥῆθον· καὶ φεύγει τὸ, Ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου· ἵνα πανταχοῦ μὴ τὴν ἕνωσιν τῆς σαρκὸς ὁμολογήσῃ· οἱ γὰρ ἅγιοι πατέρες, οἱ μετὰ ταῦτα, τὸ ἐσαρκώθη, ὃ εἶπον οἱ ἅγιοι ἐν Νικάιᾳ πατέρες, ἐσαφήνισαν εἰπόντες, Ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου.* Somit wurde, die Annahme der beiden Naturen auszusprechen, in das Nicänum zwischen *σαρκωθέντα* und *ἐνανθρωπήσαντα* eingefügt: *ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου* und auf diesen Zusatz in den Nestorianischen wie Eutychianischen Streitigkeiten zurückgegangen. Dass endlich die Beifügung gerade gegen den Apollinarismus gerichtet gewesen sei, erhellt aus der zweiten Epistel des Nestorius an Cœlestius, wo es von Apollinaris und Arius heisst: qui nec sanctorum illorum patrum expositionem meminerunt aperte ad eos reclamantes: credimus in unum dominum, Jesum Christum, filium dei, incarnatum ex spiritu sancto et Maria virgine. Hæc enim vox, in nomine quod significat utramque naturam, id est, Christus est deitati patris homousius. Humanitas vero posteribus temporibus nata est ex sancta virgine. Mansi coll. 4, 1042. Vgl. dazu Leo, ep. ad Flavianum l. l. 5, 1367 — 1379. Da Apollinaris zur Begründung seiner Meinung nach Gregor von Nyssa Antirrh. adv. Apoll. c. 9. sich auf das *κατελθόντα* berief, so mussten die Väter sich um so eher bewogen fühlen, gerade hier ihre abwehrende Erläuterung einzusetzen. Wir haben also hier überall keine Spur von der Richtigkeit obiger Hypothese.

Ein ganz anderer Artikel als der vom Descensus wurde wider den Apollinarismus hervorgehoben, ein Artikel der sich bereits von früher her im *Apostolicum* vorfand, das demnach für diesen

Fall nicht einmal einen neuen Zusatz nöthig hatte! Auch die bis auf das Chalcedonensische 451 herunter gehaltenen Concilien kehren in ihren Akten und Bekenntnissen unser Dogma nicht hervor, oder vindiciren ihm wenigstens keine polemische Beziehung auf den Apollinarismus. In den formulæ fidei ferner, die ihn anathematisiren, fehlt der Artikel durchweg. So hat das Symbol von Toledo, dessen fünftes Anathema hergehört, nur postremo a Iudæis crucifixum et sepultum, tertia die resurrexisse, Walch, bibl. symb. S. 147 — 151; und das Symbol des Pelagius, darin es heisst: anathematizamus Apollinarem et ejus similes, ebenfalls bloss: mortuus est ergo dei filius secundum scripturas juxta illud, quod mori poterat, resurrexit tertio die. Walch l. l. S. 193 f. Ueber das vielbesprochene Symbol des Epiphanius Ancor. c. 120 und 121, bei Walch S. 50 — 52 vgl. Waage, S. 103 ff. Demnach kann der Artikel auch in dieser Zeit nicht für bleibend ins Symbolum getreten sein. Müsste er aber nicht von der Verwerfuug des Apollinarismus hinweg, im Interesse der Unterdrückung einer die Gemüther mächtig erregenden Häresie, allgemeinen Eingang gefunden haben? Wie wenig diess zutreffe, geht zum Theil schon aus dem Bisherigen hervor, noch mehr daraus, dass wir ihn in der Auseinandersetzung des Bekenntnisses bei Augustin, bei Maximus Taurinensis, bei Petrus Chrysologus, bei Leo dem Grossen vergeblich suchen; ebenso in den Bekenntnissen mehrerer Synoden des 7. 8. und 9. Jahrhunderts, wie in demjenigen der sechsten Lateranensischen 649, der achten Toletanischen 653, der sechsten Pariser 829 u. a. Hiezu kommt, dass aller Wahrscheinlichkeit nach Apollinaris den Descensus keineswegs in Abrede stellte, wie denn keine Nöthigung dazu in seiner Ansicht von der ψυχὴ Χριστοῦ vorlag, so dass schon aus diesem Grunde seine Reception sich nicht wohl zu einer Demonstration wider ihn geeignet hätte.

Diese Andeutungen werden genügen, die Grundlosigkeit der Meinung, wonach der apollinaristische Irrthum die Veranlassung zur Aufnahme des Artikels κατῆλθεν εἰς ᾅδου, descendit in inferna ins Symbolum gewesen wäre, in's Licht zu stellen. Müssen wir uns also nach einem andern Grunde umsehen und ein neues Resultat zu gewinnen suchen: so sind wir dabei immer auf den misslichen Boden einer durch Combination zu erhärtenden Hypothese gewiesen, da es an einem positiven, historischen Zeugnisse fehlt.

Nun findet sich der Artikel einmal bereits in verschiedenen Symbolen, welche in Ansehung ihres Alters hinter die apollinaristische Streitigkeit zurückgehen. Diess gilt von den oben mitgetheilten einiger arianischen Synoden, gegen deren κατῆλθεν die Orthodoxen mit keinem Worte remonstrirten. Von eilf Bekenntnissen der Arianer aus den Jahren 341 — 361 haben drei den Artikel, ohne dass sie Athanasius desshalb der Inconstanz beschuldigt hätte, woraus ersichtlich wird, dass man darin keine Neuerung, jedenfalls keine anstössige Neuerung erblickte. Aus Rufin könnte man folgern, der Artikel habe zuallererst in dem von ihm commentirten Bekenntniss der Kirche zu Aquileia gestanden. Allein diese Meinung lässt sich nicht halten: denn schon was dem Thaddæus vor Abgarus, Euseb. H. E. 1. 23, in den Mund gelegt wird, ist freilich nicht als eine öffentliche formula fidei zu erweisen, aber wesentlich doch nichts weiter als eine solche formula. Dort lesen wir: *ὅσα τ᾽ὑπὸ Ἰουδαίων ἔπαθεν, καὶ πῶς ἐσταυρώθη, καὶ κατέβη ἐις τὸν ᾅδην, καὶ δίεσχισε φραγμὸν τὸν ἐξ αἰῶνος μὴ σχισθέντα, καὶ ἀνέστη.* Das Alter dieser Formel geht natürlich über Eusebius hinaus, und sie später als an's Ende des III. oder den Anfang des IV. Jahrhunderts zu setzen, ist rein unthunlich. Cyrill ferner commentirt kaum ein privates, sondern das Symbol der Kirche zu Jerusalem. Wenn auch in den Ueberschriften der Descensus nicht erscheint, wie auch die Geburt Jesu cateches. 4 u. 12 nicht: so bespricht er ihn (catech. IV. 11 u. 14; 17 20) in einer Weise, woraus man die Berechtigung zu der Annahme erhält, dass er ihn in seinem Symbol gehabt haben müsse. In der ersten Stelle „*περὶ τῆς ταφῆς*" heisst es: *ἐν μνήματι πέτρας ἐτέθη ἀληθῶς ὡς ἄνθρωπος... κατῆλθεν εἰς τὰ καταχθόνια, ἵνα κᾀκεῖθεν λυτρώσηται τοὺς δικάιους*' und „*περὶ τῆς ἀναστάσεως*" sodann: *ἀλλ᾽ὁ καταβὰς εἰς τὰ καταχθόνια, πάλιν ἀνῆλθε, καὶ ὁ ταφεὶς Ἰησοῦς πάλιν ἀνέστη τὸ τριήμερον ἀλεθῶς.* — Bei Epiphains findet sich der Artikel in zwei von Walch aufgenommenen Symbolen nicht, sonst aber begegnen wir ihm an drei Stellen, welche die Form des Bekenntnisses haben, Adv. Hær. I. 20. § 8. *σταυροῦται, θάπτεται, κατέρχεται εἰς τὰ καταχθόνια ἐν ψυχῇ· αἰχμαλωτεύει τὴν αἰχμαλωσίαν καὶ ἀνίσταται·* Exposit. fidei ecclesiæ cath. et apost. c 17. *τοῦ σώματος ταφέντος ἐν ἀληθείᾳ.... οὐχι τῆς θεότητος συγκλεισθείσης, ὀυ τῆς θεότητος ταφείσης, συγκατελθούσης δε τῇ ψυχῇ τῇ ἁγίᾳ εἰς τὰ καταχθόνια, ἑλούσης ἐκεῖθεν τὴν τῶν ψυχῶν αἰχμαλωσίαν... ἀνελθούσης σὺν*

τῇ ψυχῇ. Anacephal. T. II. S. 155 ed Petav. stimmen die Ausdrücke mit dem eben angeführten ziemlich überein [1]). — Noch bleibt uns übrig, des von Walch S. 74 angeführten Symbolums, eines Apostolicums, zu gedenken. Von J. Blanchini mitgetheilt, ist es, wiewohl auf dem Codex dem Athanasius zugeschrieben, nach den übereinstimmenden Untersuchungen Blanchinis u. Waages auch nach Walch's Dafürhalten [2]), von einem Orthodoxen der afrikanischen Kirche commentirt, welchem die nicänische Formel geläufig war, der vielleicht auch den apollinaristischen Irrthum bereits in's Auge gefasst hatte, allein von den Festsetzungen des konstantinopolitanischen Oekumenicums noch nichts wusste. Gewiss älter denn Rufin, möglicher Weise selbst älter als das zu Sirmium aufgestellte Bekenntniss, liest es: qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus, descendit ad inferna, die tertio resurrexit a mortuis, worauf unseres Artikels überdem noch in der expositio zu den zwei folgenden von der Auferstehung und der Himmelfahrt gedacht wird. Erinnern wir uns, wie sich Augustin in zerstreuten Stellen über den Descensus auslässt, so legt sich uns die Vermuthung nahe, im Symbol seiner Kirche habe er den Artikel schon vorgefunden, so dass die Redaktion des Apostolicums, wie sie bei unserm Afrikaner vorliegt, eben die in der afrikanischen Kirche üblich gewesene sei. Wäre Abfassungszeit und Verfasser der Schrift de tempore bekannt, so enthielte auch sie noch ein bestimmtes Zeugniss für das Vorhandensein des Artikels im Aposto-

[1]) Die zwei römischen Symbole, welche Usserius einem Cambridger Codex des VIII. sec. enthob — σταυρωθεντα θανοντα και ταφεντα, κατελθοντα εἰς τα κατωτατα; crucifixus mortuus et sepultus, descendit ad inferna - übergehen wir wegen der Unsicherheit ihres Alters. Der Geneigtheit Waages, sie früher als Apollinaris und vor das V. Jahrhunderte zu setzen, können wir nicht Beifall geben. Sie *könnten* so alt sein, aber eben so gut weit *jünger*. Nicht anders halten wir es mit den Symbolen des Venantius Fortunatus aus einem gallischen Missale, VI. sec., bei Walch S. 71 — 73, so wie mit dem durch Etherius und durch Beatus, Ende VIII. sec. aus der spanischen Kirche erhaltenen — crucifixus sub Pontio Pilato. Descendit ad infernum — und passus sub P. P. crucifixus et sepultus. Descendit ad inferna. — Obschon sie ohne Zweifel älter sind als die Schriften, in denen sie vorkommen, so bleibt jede Bestimmung über das *Wie* alt? mehr nicht als unzuverlässige Vermuthung.

[2]) Parum abest, quin hanc (formam) omnium latinarum vetustissimam esse suspicemur, quae descensum ad inferos habeat.

licum. Sie theilt bereits die bekannte Sage von dem Beitrag der einzelnen Apostel zum Symbolum mit; nachdem Philippus das passus sub P. P., crucifixus, mortuus et sepultus gesprochen, legt sie dem Thomas die Worte in den Mund: descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis. Auf den Umfang endlich, in welchem zur Zeit des zweiten Oekumenicums der Descensus in kirchlichem Gebrauche war, namentlich auf seine Verwendung in Liturgien wollen wir hier nicht zurückkommen, sondern verweisen auf das früher Beigebrachte.

Man sieht, der Artikel findet sich *vor* und *nach* der Erledigung des Apollinarismus im Symbolum vor. Aus den ersten fünf Jahrhunderten überwiegt weit die Zahl derjenigen Symbole, in welchen er *nicht* gelesen wird. Zu Anfang des VII. ist er schon gewöhnlich und wird als zum Symbolum gehörig betrachtet. Um das VIII. Jahrhundert sodann steht er im Apostolicum durchaus fest. Demnach müssen wir, vom Augenschein belehrt, wie bei mehreren Artikel der dritten Reihe «in spiritum sanctum», für ihn eine *allmählige* Hereinnahme behaupten. Uebrigens wich bekanntlich im Morgenlande das Apostolicum dem nicänisch-konstantinopolitanischen Symbolum vollständig. Die durchgängige Aufnahme des descendit ist folglich das Werk der abendländischen Kirche und die Frage modificirt sich uns also dahin, was dem Descensus während des Zeitraums vom zweiten ökumenischen Concil bis gegen den Beginn des Mittelalters hin allmählig allgemeinen Eingang im apostolischen Symbolum der Kirche des Occidents verschafft habe? Wir gestehen gerne, hierauf ohne bestimmte Antwort zu sein, wofern man unter einer bestimmten Antwort eine Hinweisung auf eine einzelne ursächliche Erscheinung verstehen will. Eine Häresie, der das descendit hätte entgegengestellt werden können, wüssten wir nach dem Apollinarismus nicht zu nennen. Diess thut aber auch um so weniger Noth, als es eine verkehrte Vorstellung ist, dass jede Erweiterung des Symbolums nach polemischen Rücksichten, in dogmatischem Interesse entstanden sein müsse. In der katholischen Kirche tauchte um diese Zeit eine neue Doktrin auf, die sich im Laufe des VII. Jahrhunderts in ihr festsetzte, die Lehre vom Purgatorium. Es lässt sich nicht läugnen, Purgatorium und Descensus, so wie ihn die katholische Kirche jetzt lehrte, standen in einer gewissen Verwandtschaft unter einander: beide bezogen sich auf Befreiung

aus einem transitorischen Zwischenzustand; die für den Descensus benutzten Schriftstellen wurden auch zur Erweisung des Purgatoriums verwandt; Bestimmungen über jenen trug man auf dieses über u. s. w. Man könnte sich also zu der Annahme versucht fühlen, in Folge der aufkommenden Lehre vom Purgatorium sei den bereits vorhandenen Worten descendit ad inferos mehr Werth denn bisher beigelegt worden, in ihr sei somit die Ursache ihrer allgemeinen Reception in's Bekenntniss zu suchen. Und allerdings mögen katechetische Interessen hiezu etwas beigetragen haben, da sich an den Descensus die Entwickelung von der Lehre des Fegfeuers ohne Schwierigkeit anreihen konnte. Dennoch wird diess nicht der wahre Grund sein. Hat doch unseres Wissens sich nie ein Kirchenlehrer zur Begründung des Purgatoriums auf das descendit im Apostolicum berufen; beide Lehren wurden bestimmt, mit vollem Bewusstsein ihrer Nichtzusammengehörigkeit, auseinander gehalten. Auch hatte die neue Doktrin keineswegs die Wirkung, jene ältere mehr hervorzuheben, umgekehrt, sie verdunkelte sie und drängte sie in den Hintergrund. Hiemit werden wir uns mit der Entdeckung mehr allgemeiner Motive begnügen müssen. Nachdem nämlich einmal der Artikel in der Bekenntnissformel der römischen Kirche *stand*, was um die Zeit des Venantius Fortunatus und Gregor des Grossen bereits der Fall war, recipirte ihn das gesammte Abendland, ohne ängstlich nach Gründen zu forschen; der römische Ritus war normgebend. In der Behandlung des Symbolums besonders trat an den Platz der frühern Freiheit eine peinliche Scrupulosität, welche Abweichungen nicht mehr dulden zu dürfen glaubte, die auch in den einzelnen Worten eine streng festzuhaltende Uebereinstimmung forderte. Diejenige Richtung des dogmatischen Geistes der Zeit nun, aus welcher das Purgatorium hervorgegangen ist, hat eben auch am Descensus ein mehr als gewöhnliches Interesse genommen, und diesem hat man es beizumessen, dass er bleibend und durchgängig eine Stelle im Symbolum zugetheilt erhielt.

ZWEITER ABSCHNITT.

Die mittlere Zeit. Von Johannes Damascenus bis auf die Reformation. Die römisch-katholische Kirche.

Das Morgenland hatte jetzt seine Rolle gespielt. Die Aufgabe der christlichen Kirche, die begriffliche Entfaltung ihres Glaubens zu gewinnen und auf die vollendete Wissenschaft der christlichen Theologie hinzuarbeiten, ging an das Abendland und an das neue Element in seiner Mitte, die germanischen Völkerschaften, über. Nicht zwar dass der Faden dogmatischer Entwickelung gleich im karolingischen Zeitalter von dem Punkte aus, wo ihn die Griechen hatten liegen lassen, wäre weiter geführt worden. Bevor an eine erneute Bearbeitung geschritten werden konnte, galt es erst noch der Aufnahme des vorhandenen Glaubensgehaltes der schon fixirten Lehre in das Bewusstsein der den Schauplatz betretenden Kirche. Auch war es nicht das ungeschmälerte theologische Erbtheil der Kirche des Orients, in dessen Besitz der frischbevölkerte Occident sich setzen konnte, sondern zunächst wurde ihm die Errungenschaft der bisherigen *römischen* Kirche zugetragen, welche in wesentlichen Zügen sich von der griechischen unterschied. Man musste zurück nach dem Vorhandenen schauen, bevor es gelingen konnte, den Blick mit Erfolg nach Vornen zu richten. Augustin, Leo, besonders Gregor der Grosse waren die hohen Geister der Vergangenheit, an denen man sich emporrankte, die Quellen, aus denen der traditionelle Stoff theologischen Wissens geschöpft ward, die Autoritäten, welche Glauben und Lehre bestimmten. Aus einer Ansammlung und Reproduktion des vorräthigen Materials, nicht viel Anderem bestand die theologische Wissenschaft Eine Förderung des Dogmas vom Descensus ist demnach in dieser Zeit des Stillstandes vorerst nicht zu erwarten. Zum Theil blieben die ältern Lehrbestimmungen noch mehr zurück als bisher schon, zum Theil tradirten sie sich einfach weiter, ohne dass ihr Verständniss und innerer Gehalt sich im selben Masse mittradirt hätte. Aus den späteren Erörterungen über die Person Christi erwuchs dem

Dogma kein Gewinn; selbst im adoptianischen Streite scheint es weder von den Spaniern, noch von ihren Gegnern benutzt worden zu sein.

Versuchen wir uns den Bestand der Lehre während der *Uebergangsperiode* vom VIII. bis ungefähr X. Jahrhundert nach seinen Hauptmomenten zu vergegenwärtigen, so dürfen wir uns auf Folgendes beschränken. Christus hat die Strafe der Sünde aufgehoben, und diess namentlich durch seinen Tod. Durch ihn hat er sich auch die Unterwelt geöffnet. Zu ihr steigt er hernieder in Form der Seele. Wie sich die deitas, der Logos zur Seele beim Descensus verhalten habe, interessirt vor der Hand noch sehr wenig. In der Unterwelt waren wegen der adamitischen und Erbsünde, als in einem Kerker, zwar ohne Qual, weil sie durch ihre persönlichen Handlungen keine Strafe verwirkt hatten, allein doch in grosser Betrübniss, die Heiligen des alten Bundes, die auserwählten Seelen (grave tædium electis fuit.) Sie, und sie *allein* machte er, der Sündenfreie, indem er sich ihnen durch die Macht seiner Gottheit gegenwärtig zeigte, dadurch der Frucht seines Todes thatsächlich theilhaft, dass er sie befreite und in den Himmel, den Genuss des Schauens Gottes von Angesicht zu Angesicht versetzte. Nachdem nun die Strafe der Erbschuld gesühnt ist durch Christi Tod, ist für die *Gläubigen* der Grund zum Verschluss in der Unterwelt dahingefallen; *wir* haben nichts mehr mit ihr zu schaffen, sondern können gleich in dem Schoosse des himmlischen Vaterlandes Aufnahme finden, wenn wir nicht etwa noch eine Weile im Purgatorium zurückgehalten werden[1]. Aus dem Descensus Christi resultirt also ein Doppeltes: 1) die Befreiung der alttestamentlichen Gläubigen vor Christo, die durch ihre guten Werke die Gerechtigkeit erlangt hatten; 2) die Freiheit von der Unterwelt für die Gläubigen seit Christo. Genauer darauf einzugehen, wird uns die Darlegung der scholastischen Fassung unserer Lehre Veranlassung bieten.

Vorher aber müssen wir noch von dem unterdessen neu aufgekommenen Dogma vom *Purgatorium* und einer Umgestaltung in der Lehre von den letzten Dingen überhaupt reden. Denn

[1]) Gregor M. Evang. I hom. 19; II. hom. 22; Moral. XII, 2; XXIX, 12; XIII, 43, 44; IV, 29 — Jsidor. Hispal. Sentent. I. c. 12. 14. — Beda, zu 1 Petr. III.

wenn auch der Hades und das Purgatorium, die Freiwerdung aus diesem und jenem nichts mit einander zu schaffen haben: so verlangt das neue Receptaculum nichts destoweniger schon desshalb Berücksichtigung, weil über seiner Betrachtung das ältere und der Hingang Christi zu ihm in den Hintergrund gedrängt und verdunkelt wird. Es ist nicht der Ort, die Fäden seiner Genesis rückwärts ins Heidenthum zu verfolgen, die orientalisch parsischen, die platonischen und platonisirenden so wie die talmudischen, bald mehr philosophisirenden bald mehr poetisirenden Präformationen des katholischen Fegfeuers vorzuführen. Von einem jenseitigen Reinigungsfeuer, dessen reinigende Macht ein Strafleiden wäre, ist innerhalb der Kirche vor Augustin nicht die Rede. Denn von den bekannten Aussprüchen des Clemens Alexandrinus (Pæd. 3, 9 Ende und Strom. 7, 6.) und Origenes c. Cels. 5, 15. beziehen sich die erstern auf die Reinigung durch «ein mystisches Feuer schon während dieses Lebens», der andere auf das beim Weltende die Welt verzehrende und verklärende Feuer, — eine Feuertaufe für die der Geistestaufe verlustig Gegangenen. Doch stellte man sich die, Reinigung und Heiligung wirkende göttliche Causalität gerne nach biblischen Antecedentien unter dem Bilde des Feuers vor. Luc. 3, 16; Marc. 9, 49. Zur Zeit Gregor's von Nazianz ward das ganze Werk Christi zur Vernichtung der Sünde ein πῦρ καθαρτήριον geheissen. Man nahm überdem ein mit dem Weltgerichte zusammentreffendes, läuterndes Feuer an, und Prudentius in seiner Hamartigenie will sich zufrieden geben, wenn seine Seele nur nicht im tiefen Ofen von der Flamme der Hölle verschlungen wird, gesetzt er müsse das avernische Feuer erdulden. Greg. Nyss. orat. catech. c. 35; Greg. Naz. orat. 39, 19 und 40, 36, wozu Ullmann S. 504 f. Sodann war es von früh auf kirchliche Sitte gewesen, für die Verstorbenen Fürbitte zu thun und blieb es ungeachtet des Widerspruchs durch Aërius (Epiphan. hær. 75; Aug. hær. 53.), welche Sitte die Vorstellung zu ihrem Substrate haben musste, dass die Abgeschiedenen, mit Ausnahme der Märtyrer, nicht sofort zur Seligkeit eingehen. Nun erst erfolgte durch Augustin eine Alteration in der ältern Vorstellung vom Hades, indem er den Ort der nicht unmittelbar in die Seligkeit Uebergehenden, indess der Seligkeit Fähigen für einen Reinigungsort ausgab.

Wiewohl sich anfänglich noch ein merkliches Schwanken

der Ansichten kund gibt, auch Augustin von diesen Schwankungen nicht frei zu sprechen ist, kann man doch die Lehre über den Zustand der abgeschiedenen Seelen im Abendland kurz so zusammenstellen. *Nach* dem Weltgerichte sind, absolut genommen, nur zwei jenseitige Orte zu denken, Himmel und Hölle Aug. de baptismo l. 4, 28: fides catholica non novit nisi duo loca, ubi homines sint futuri perpetuo, cœlum beatorum et infernum damnatorum Vgl. de verb. apost. Serm. 18. De civ. D. 21, 25: locus medius non est, welche Behauptung sehr oft wiederkehrt. Darin liegt aber nicht eine Läugnung des Zwischenzustandes. Der Zwischenzustand gilt vielmehr für die Zeit *vor* dem Weltgerichte. Eine Modification erfährt er insofern, als die doppelte Seite desselben, die näher dem Himmel und die näher der Hölle gelegene, in schärferen Gegensatz tritt und sich mehr in der Angemessenheit zu ihren eigentlichen Vorbildern ausprägt, so dass die dem Paradiese gegenüberstehende Region mit der Hölle in enger Verwandtschaft steht. Enchirid. ad Laurent. §. 109: tempus, quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut una quæque digna est vel requie vel ærumna, pro eo quod sortita est in carne, dum viveret. De civ. Dei 13, 8: in requie sunt animæ piorum a corpore separatæ, impiorum autem pœnas luunt, donec istarum ad æternam vitam, illarum vero ad æternam mortem, quæ secunda dicitur, corpora reviviscant. Der Ort der relativ Unseligen hiess wie der der Verworfenen gewöhnlich inferna, welcher Ausdruck nie in bonam partem gebraucht wurde. De civ. D. 20, 15: non absurdum credi videtur, antiquos etiam sanctos, qui venturi Christi tenuerunt fidem, locis quidem remotissimis a tormentis impiorum, sed apud *inferos* fuisse, donec sanguis Christi et ad ea loca descensus erueret. Den Gläubigen des N. T. steht das Paradies offen. Enarr. in Psalm. 36, sermo 1: post vitam istam parvam nondum eris, ubi sancti, quibus dicetur: venite, benedicti patris mei etc. Sed jam poteris ibi esse, ubi illum quondam ulcerosum pauperem dives ille superbus vidit a longe requiescentem. Für diejenigen Seelen endlich, welche das ewige Leben seinem Keime nach in sich bergen, allein der vollen Entfaltung dieses Keimes noch mangeln, also des Genusses der Seligkeit noch nicht würdig, vielmehr vom Princip des Bösen theilweise noch beherrscht sind, für sie wurde der *Reinigungsort*

statuirt. Er ist ein transitorischer, relativer Strafort. Augustin sagt de civ. D. 21, 13: *temporarias* pœnas alii in hac vita tantum, alii post mortem, alii et nunc et tunc, verumtamen ante judicium illud severissimum novissimumque patiuntur. Nach Matth. 12, 32 urtheilt er, dass es für Etliche eine Vergebung der Sünden noch in der zukünftigen Welt geben müsse, ibid. 21, 24, und enchirid. ad Laur. fährt er §. 69 bei Besprechung der Stelle 1 Cor. 3, 11 — 15, aus Anlass des Gerettetwerdens als durch's Feuer so fort: tale aliquid etiam post hanc vitam fieri incredibile non est, et utrum ita sit quæri potest. Et aut invenire aut latere, nonnullos fideles per *ignem purgatorium*, quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusque salvari; non tamen tales de quibus dictum est, quod regnum dei non possidebunt, nisi convenienter pœnitentibus eadem crimina remittantur. Die immanente organische Entwickelungsfähigkeit des Subjekts im Jenseits läugnete, wie wir bereits bemerkt, die Kirche. Auf Erden muss der Menseh gerecht werden, nach dem Tode gibt es keine Gelegenheit, gute Werke zu vollführen, Verdienste zu erwerben, keine Möglichkeit Busse zu thun und seine Sitten zu bessern. In hac vita tantum pœnitentiæ libertas est, post mortem nulla correctionis licentia est. Hieron. in eccles. c. 9; Aug. ad Maced. ep. 54; sermo 66. de temp; Chrysost. de Lazaro hom. 2; ad popul. hom. 22; Hesychius l. 6 in Levit. c. 19. Sollte doch noch die Möglichkeit einer Läuterung bleiben, so musste diese ächt schlecht katholisch vor sich gehen, d. h. eine mechanische, von Aussen an dem Subjekte angebrachte sein; dem gequälten Subjekte musste ein Strafleiden die zurückbleibende, an ihm auch nur äusserlich haftende Unvollkommenheit und Sündigkeit wegglühen. Ein anderer Ausweg konnte sich der Consequenz des katholischen Semipelagianismus nicht mehr bieten.

Während die Aeusserungen Augustins noch zweifelhaft waren, treffen wir bei Cæsarius von Arles mit Rückbeziehung auf Augustin eine schon weit grössere Bestimmtheit und Sicherheit. Er unterscheidet unter Anlegung der Kategorie der Quantität Sermo 8. 4 (in Aug. Opp. T. 5. append.) zwischen capitalia crimina und minuta peccata, — die peccatilla der Jesuiten, — deren die letztern entweder durch gute Werke oder «certe illo igne, de quo dicit Apostolus 1 Cor. 3, 12 sq. longo tempore cruciandi» wieder gut gemacht werden können. Welches seine Meinung

von diesem Feuer sei, zeigt das Nachfolgende deutlich: illi vero, qui aut homicidium, aut adulterium aut reliqua his similia commiserant, si eis digna pœnitentia non subvenerit, non per purgatorium ignem transire merebuntur ad vitam, sed æterno incendio præcipitabuntur ad mortem. Zuletzt kommt Gregor der Grosse, der die Theorie vom Fegfeuer als Glaubenssatz hinstellt, sie auch ziemlich in dem Umfange darlegt, den sie nach ihm behält. Das Wesen der Versöhnung durch Christum hat er nicht erfasst, Busse ist vielmehr der Mittelpunkt des Christenthums. Durch Busse straft und tilgt der Mensch seine Sünde; so viel Sünde aber nicht durch Busse gesühnt ist, kann Gott nicht ungestraft lassen, gesetzt auch, er vergebe sie. Denn die Vergebung besteht einerseits in der Tilgung der Erbsünde, andererseits in der Umwandlung der ewigen Strafen in zeitliche, was eben den Begriff der Versöhnung ausmacht. Da nun Gott von der Erduldung der Sündenstrafe nicht dispensiren kann, so muss zur Erlangung der Seligkeit die zurückbleibende Schuld der Gläubigen im Fegfeuer abgebüsst werden. Dial. 4, 39 und 57. Er sagt: de quibus levibus culpis esse ante judicium purgatorius ignis credendus est, nach Matth. 12, 31. Ligna, fœnum, stipulam, i. e. peccata minima atque levissima, wie unnützes Reden, massloses Lachen, ignis facile consumet. Aber diess ist nicht Alles, sondern Gregor weiss auch bereits, dass Fürbitten und Todtenmessen den im Fegfeuer gequälten Gläubigen zu Gute kommen, dass sie daraus erlöst werden können vor dem Gerichte und dass sich ihre Unterlassungen von Andern auf Erden zu ihren Gunsten nachholen lassen. IV. 55: Multum solet animas etiam post mortem sacra oblatio hostiæ salutaris adjuvare. IV, 57: sciendum est, quia illis sacræ victimæ mortuis prosint, qui hic vivendo obtinuerunt, ut eos etiam post mortem bona adjuvent, quæ hic pro ipsis ab aliis fiunt. Ja, er hat beweisende Beispiele sowohl für die Realität des Fegfeuers als für die Befreiung aus demselben zur Hand. Nachdem Gregor während 30 Tagen für den in einen Misthaufen begrabenen Mönch Justus, der sich etwas Geld bei Seite gelegt hatte, das Messopfer hatte darbringen lassen, so erschien er ihm mit der Anzeige seiner erfolgten Rettung aus der Marter des Feuers. Eine so zuversichtliche Auseinandersetzung und bündige Beweisführung hatte der Kirche noch gemangelt. Bei Gregor weiss man, womit man es zu thun hat, nämlich mit einem Feuer, das Feuer ist.

Durch und seit Gregor verschaffte sich die Lehre im Abendlande schnell allgemeine Geltung. Fehlte es ihr an biblischer und traditioneller Begründung, so ward ihr um so fleissiger durch legendenartige Berichte und Erzählungen nachgeholfen. Zuerst wies die angelsächsische Kirche ihr Grund und Boden an. Beda beglaubigte das Purgatorium durch Mittheilung von Visionen, in welchen seine Localität geschaut, die Zustände der ihm Verfallenen gezeichnet, die Bedingungen, unter denen Linderung und Befreiung für sie erfolgt, genannt werden, hist. ecc. gent. anglor. 3, 19; 5, 13. Bonifacius brachte es als fertige Vorstellung auf den Continent hinüber, ep. 21 p. 29. Serrar., wo ihm, wiewohl es nicht so fort durchweg zur Anerkennung gelangte, auch Alcuin das Wort redete. Z. B. de fide trinit 5. c. 21. p. 735 T. 1. opp. ed. Frob. Von nun an erwähnen seiner selbst schon Predigten ganz in gregorianischer Manier [1]). Aus dem Jnhalte des Gesichts aber, das Hinkmar von Rheims vom Presbyter Bernold erzählt, ersieht man, wie schon kurz nach Karl's Tod der Glaube an den Reinigunsort sich einer so gut wie allgemeinen Verbreitung erfreut habe, worauf die Hierarchie ihn recht bald zur Förderung ihrer Interessen ausbeuten lernte, bis Odilo von Clügny 998 zur Befreiung der im Fegfeuer Schmachtenden das Fest aller Seelen stiftete. Sonach stand es jetzt im Abendland unumstösslich fest, dass in Ansehung der Gläubigen das Fegfeuer für ihre lässlichen, während des Erdenlebens nicht gebüssten Sünden unvermeidlich sei, dass jedoch — die im Katholicismus überall sich hervorkehrende Ironie der Negation jeder Position in ihrer bewundrungswürdigen Naivetät! — durch Fürbitten, gute Werke der Lebenden und Seelenmessen eine Verkürzung der Peinigungszeit und Sänftigung der Qual erwirkt werde.

So wie dem Fegfeuer eine besondere Stelle in der Kirchenlehre eingeräumt worden war, musste sich das Bedürfniss einer genauern Fixirung seiner Lokalität und einer Abgränzung seines Umfangs gegenüber den andern Regionen des Jenseits geltend machen. In Folge hievon erfuhr der Hades, abgesehen von dem Umstande, dass der praktische Geist des Abendlandes mehr Kümmerniss für das Schicksal der Jetztlebenden als für die vor

[1]) Wheloc. edd. Cantabrig. 1643. p. 385 und 489; und Bibl. PP. Colon. Tom. VII. p. 232 f.

Christo Hingeschiedenen empfand, eine Umbildung im Bewusstsein der Zeit. Allmählig nämlich unterschied man wie im Himmel so auch in der Hölle eine Mehrheit von Departementen, receptacula, receptiones und bildete eine eigene Topographie für die zur Qual bestimmten Orte aus. Den Gegensatz zum Himmel, der auch das Paradies in sich fasste, bildete die eigentliche Hölle, infernus *κατ' ἐξοχὴν*, die Behausung des Teufels, der Sitz der Verdammten. Zwischen Himmel und Hölle in die Mitte gestellt, dachte man sich drei unterweltliche Räumlichkeiten, Zwischenzustände: a) das Purgatorium, zunächst an die Hölle der Verdammten angränzend; b) den limbus infantium oder puerorum, das Behältniss der vor der Taufe gestorbenen Kinder, die um der ungetilgten Erbschuld willen von der Seligkeit ausgeschlossen bleiben; c) den *limbus patrum*, den Aufenthalt der alttestamentlichen Frommen, dahin Christus descendirte, auch Schooss Abraham's geheissen, — der Rest des urchristlichen Hades, jenes allgemeinen Sammelplatzes aller Gestorbenen! Meist placirte man den limbus patrum in die unmittelbare Nähe des Himmels, ohne sich jedoch constant zu bleiben. Das Wahre an dieser Ausscheiddung der jenseitigen Lokalitäten, wie sie besonders für das Mittelalter gilt, ist einzig die Vielheit der Seelenzustände auf Erden, die sich mit Nothwendigkeit in der zukünftigen Welt in Abstufungen von Seligkeit und Unseligkeit manifestiren muss.

Nehmen wir unser Dogma wieder auf, so haben wir ihm nun, unter fortlaufender Berücksichtigung seiner Lehrgestaltung in der Uebergangsperiode, durch die Zeiten der *Scholastik* herunter zu folgen. Seine orthodoxe Feststellung war ihm bereits geworden; um diese und um seinen positiven Inhalt konnte es sich also nicht mehr handeln. In voller Objektivität und kirchlicher Unantastbarkeit stand es vielmehr dem Bewusstsein gegenüber, dem nichts anders übrig blieb, als den Versuch zu machen, das materiell Gegebene sich in irgend einer Art zu vermitteln. Wie an die Gesammtheit der kirchlichen Dogmen überhaupt, so trat auch an den Descensus heran der reflektirende Verstand mit dem ganzen Apparat des dialektischen Formalismus. Gewöhnlich ward er in dem Lehrstücke von der Person Christi, also im dritten Theile der Sentenzen oder Summen abgehandelt. Eine schöne Zahl von Fragen und Problemen, die sich doch immer um denselben einfachen Grundstock herumdrehten, und sich bis auf Thomas von

Aquino fortwährend mehrten, wurde über ihn aufgeworfen. Utrum Christus descenderit ad infernum? utrum fuerit conveniens, Christum ad inf. descendere? ad quem infernum descendit Christus et quousque permansit? utrum Christus descenderit ad infernum damnatorum? an descendere conveniat Christo secundum divinam naturam? utrum Christus fuerit totus in inferno? an anima Christi descenderit ad inferna? utrum Christus aliquam moram traxerit in inferno? an Christus in descensu omnes animas liberavit? utrum Christus descendens ad inferos, sanctos patres inde liberavit? cur non statim educti sunt patres de limbo, soluto per mortem Christi debito? utrum Christus aliquos damnatos ab inferno liberavit? utrum pueri, qui cum originali peccato decesserunt, fuerint a Christo liberati? utrum Christus suo descensu liberavit animas a purgatorio? Dass sich an jede dieser Fragen der ganze Zug der Pro und Contra mit allen selbstgemachten oder wirklichen Schwierigkeiten, die üblichen Syllogismen, Argumentationen aus Schrift und Vorgängern, Conclusionen hängte, braucht für Niemanden, der mit der Einerleiheit der scholastischen Methode nur ein wenig bekannt ist, gesagt zu werden. In dieser Beziehung theilt der Descensus durchaus das nämliche Schicksal mit allen übrigen Dogmen. Aber auch in einer andern Beziehung noch ergeht es ihm wie den andern: mit Duns Scotus nämlich tritt eine Wendung ein und der scheinbar kühne Aufbau des Lehrsatzes geht, vom Skepticismus, diesem Kinde des uniformen Formalismus angehaucht, seiner Auflösung entgegen.

Nirgends zeigt sich ein Zweifel an der *Wirklichkeit des Descensus*, im Gegentheil, die Thatsache vom Hingange Christi zu jenem unterweltlichen Raume stand dem kirchlichen Bewusstsein vollkommen fest. Für sie zeugte nicht nur das gebräuchlichste Symbol im Abendlande, sondern auch noch manche Concilien und Synoden von früher und später, spanische, französische, römische bekannten sich ausdrucklich zu ihr. In dem Symbolum von Innocenz III, das die ökumenische Lateransynode vom Jahr 1215 zum ihrigen machte, steht ohne Weiters: Christus sei gestorben, zur Hölle hinabgefahren, von den Todten auferstanden [1]);

[1]) Bei Harduin, act. conc. Tom. VII, can. 1. de fide cathol. p. 15; a. n. O. III, 579 Concil. Toletanum IV, von 633. c. 1: descendit ad inferos, ut sanctos, qui ibidem tenebantur erueret, devictoque mortis imperio resurrexit. Die gleichen Worte in der Synodalepistel des Concils von Arelate 813. Wieder Toledo XVI, vom Jahr 693 bei Harduin III, 1792 u. a. m.

und Anselm schreibt: dominum ad infernum descendisse, pariter et nos et Græci credimus. Zwar fingen die Doktoren ersten Ranges an, die Schicklichkeit und Nothwendigkeit der Niederfahrt Christi in den Kreis ihrer Untersuchung zu ziehen, wobei sie nicht unterliessen, auch ihre Gegengründe vorzulegen. Sie gründen das Dogma auf die Stelle Act. 2., den Artikel des Apostolicums und auf Aussprüche etwa des Damasceners oder Anderer; dann erwähnen sie der Schwierigkeit, dass der sündlose, vollkommen gerechte Christus zur Hölle, dem Orte der Pein und Strafe gefahren sein solle; sie bezweifeln, ob eine Befreiung der Seelen durch seinen blossen Willen gegenüber der Befreiung durch persönliche Anwesenheit nicht ein Beweis grösserer Macht gewesen wäre; sie können die Nothwendigkeit der Niederfahrt nach bereits erfolgter Besiegung des Teufels am Kreuze nicht gut einsehen. Allein die Aufstellung solcher Einwürfe und Bedenken verrathen nicht sowohl wirklich vorhandene Zweifel, als dass sie vielmehr nur dem Zwecke, einige Fechterstreiche ausüben zu können, dienen müssen. Die letzte Entscheidung erleidet durch sie keine Gefährdung; um Antworten sind sie vollends nicht verlegen. Christus sei nicht zur Strafe, sondern nur zum Ort der Strafe, nicht zur Hölle, sondern nur zum Limbus, nicht gezwungen, sondern aus freier Wahl descendirt. Sich selbst hin zu verfügen sei freilich nicht die Ostentation seiner höchsten Macht, wohl aber eine um so grössere Manifestation seiner Würde. Auch gelte allerdings das Verdienst Christi, erworben durch den Tod am Kreuze, für die vorchristlichen Gerechten, aber dadurch werde der Descensus nicht überflussig, da er das Mittel zur Bewerkstelligung der Auffahrt sei. Alexander von Hales, summa P. 3. qu. 19. membr. 4; Bonaventura, ad lib 3 sententt. dist. 22. qu. 4; Thomas Aq. Summa. 3 qu. 52. art. 1. Es sieht Jedermann, wie hier die Reflexion, vom religiösen Interesse verlassen, ihr Spiel treibt. Da und dort ereignet es sich gar, wenn die Lösung der selbstgeschnürten Knoten nicht nach Wunsch ausfallen will, dass die grössere Stärke der Argumentation entschieden in die Waagschale der Negation fällt, ohne dass daraus dem rechtgläubigen Satze eine Beeinträchtigung erwüchse.

Die *Bestimmung des Ortes*, dahin Christus geht, fällt dem Wortlaute nach nicht immer gleich aus, während in der Sache keine Differenz obwaltet. Die Aeltern nannten kurzweg den in-

fernus, und zur Bezeichnung des Hingangs Christi blieb das descendit ad inferna die stehende Formel durch das ganze Mittelalter. Dabei dachte man im Allgemeinen bis auf die Reformation nie an die Hölle im engern Sinn oder den infernus damnatorum, sondern immer an jenen zwischen Himmel und Hölle hineingestellten Mittelzustand, an jenen infernus, darin die Gerechten lagen. Wollte man sich also grösserer Genauigkeit befleissen, dann nannte man das besondere Receptaculum entweder *limbus* ohne alle Beifügung, oder zum Unterschiede von dem der Kinder, *limbus patrum*. Zuweilen liess man Christus auch im purgatorium erscheinen, nachdem man sich allmählig zum Limbus noch ein vorchristliches Purgatorium construirt hatte [1]).

Hinsichtlich des *Zeitpunktes*, in dem er hinunterstieg, und der *Zeitdauer*, während welcher er im Limbus weilte, galt von Alcuin bis auf Gabriel Biel die Ansicht, der Descensus sei im Momente des eingetretenen Todes am Kreuze erfolgt, von wo an die Seele des Herrn eben so lange im Limbus wie der Leib im Grabe gewesen sei, also bis auf den Augenblick der Auferstehung. Bei den Frühern hiess es zum Theil nur noch unbestimmt, er habe seinen Geist aufgegeben, sei begraben worden und descendirt, worauf er «am dritten Tage» seinen Leib zurückgenommen. Es leuchtet ein, dass diese Anschauung in ihrem Zusammenhange mit den fixirten Vorstellungen über die gesonderten Lokalitäten der zukünftigen Welt sich gegenüber der ältern Fassung und der Angabe der Schrift in einen Konflikt verwickelte. Wie sollte denn Christus nach den Vätern, deren Behauptungen man immer noch gelegentlich nachführte, ebenso auch nach der Schrift ins Paradies gelangt sein, wenn er doch über das Triduum im Limbus inferni seinen Aufenthalt nahm? kam er in's Paradies, wie es die Angemessenheit des jenseitigen Looses zum diesseitigen Leben zu fordern schien, so konnte er nicht wohl zum Limbus steigen, wie die

[1]) Alcuin de trinit. 3. 16; Pseudo-Alcuin, de div. off. c. 41 ed. Froben. p. 509; Ecbert. Schonhaug. serm. 9 contr. Cathar.; Guitmundus Aversan., conf. ap. Dyonis Petav. T. 4. P. 2. c. 17; Amedeus Lausann. de laud. virg. Mar. hom 6; Gerhard Zutphan. de spir. ascension. c. 39. — Peter Lombard, sententt. 3 dist. 22; Thom. Aq. Summa 3, 9. 52. art. 1 u. 2; Durandus, l. 3. dist 22. qu. 3; das unter Gerson's Werken vorhandene comp. theol. de art. fid. Opp. T. 1. p. 238 ed. Antv. 1706. — Anselm Cantuar., dial. de pass. Ch. c. 15. sagt: et limbum *de*struxit et infernum *ob*struxit.

Kirche bekannte. Denn das Paradies ist jetzt ein von der Hölle förmlich geschiedener, integrirender Theil des Himmels, der mit Schooss Abrahams und mit den Mittelzuständen nichts mehr zu schaffen hat, der Limbus aber gehört als Strafort zum infernus; von einem Hades in der Bestimmtheit eines Reiches aller Todten ist gar keine Rede mehr. Zur Ueberwindung jenes Konfliktes sehen wir einen ziemlich isolirten Versuch von dem Verfasser des Eleucidarius l. 1 c. 22 gemacht, einer Schrift, welche auf die Lehrbestimmungen der Scholastik sonst einen mächtigen Einfluss ausgeübt hat. Ihm genügt die Ansicht, quod ab hora mortis usque ad horam resurrectionis in inferno cum electis fuerit et inde cum eis abiens resurrexit, nicht; sondern auf die Frage, wohin Christi Seele nach dem Tode gekommen sei? ertheilt er die Antwort: in das himmlische Paradies, wie er zum Schächer gesprochen. Dann frägt er weiter: quando ad infernum descendit? und sagt: media nocte resurrectionis, qua hora angelus Aegyptum devastavit, ea hora, i. e. media nocte infernum despoliavit. Hienach wäre Christus erst im Paradiese gewesen, hierauf, kurz vor seiner Auferstehung, hätte er sich zum Limbus verfügt, wo er eine fast nur momentane Erscheinung gemacht hätte, ganz ähnlich, wie später die lutherische Kirche lehrte. Zu einer Erscheinung von längerer Dauer war schon desshalb kein Grund vorhanden, weil sein Werk sich auf die gewaltthätige Befreiung der Zurückgehaltenen durch seine Macht allein beschränkte. Man wird dieser Darstellung trotz ihres Widerstreites mit jedem gesunden Geschmack den Ruhm der Consequenz nicht streitig machen können; von den angenommenen Voraussetzungen aus liess sich keine andere Auskunft treffen, und konnte die Auskunft mit ihrer abentheuerlichen Beimischung nicht befriedigen, so wiess diess nur auf die Unzulässigkeit der Voraussetzungen zurück. Mehr als bei einer Menge anderweitiger Stellen erhellt hier aus dem Eleucidarius, auf einem wie völlig andern Boden man mit dem Descensus hinausgerathen war Zu der nämlichen Beobachtung wird man durch die Vorstellungsweise des Erzbischofs Hugo von Rouen, wie er sie im ersten Buche seiner Gespräche dargelegt hat, veranlasst, nur dass sich mit ihr wegen der Auseinanderzerrung der Person Christi, auf die sie sich gründet, noch weniger anfangen lässt. Nach ihm ist Christus seiner Gottheit nach im Paradies, seinem Fleische nach im Grabe, seiner Seele nach in der Hölle. Indess wurden

dem Eleucidarius keine Meinungsgenossen, auch die Verwickelung, in der man sich befand, keine recht bewusste, so dass man sich unverlegen beim Alten beruhigen konnte Alcuin, de trin. 3, 16; Peter Lombard. Sent. 3, dist. 22. Was Thomas schreibt: animam Christi tamdiu fuisse in inferno credendum est, quamdiu corpus fuit in sepulchro, drückt die gemeinsame Meinung der Zeit aus [1]).

Wie wir vorhin bemerkt, den Theologen aus der Zeit der Scholastik war die Einsicht in die Nothwendigkeit des Descensus unmöglich geworden, ihr System bot umgekehrt nur noch für die Behauptung der *Freiwilligkeit* Raum. Der Limbus war ein relativer Strafort für die mit der Erbschuld Behafteten, Christus aber hatte keinen Theil an der Erbschuld, also der Limbus kein Recht auf ihn. Ob er in ihm einen Besuch zu machen habe oder nicht, war für ihn eine Sache der Beliebigkeit und der Convenienz. Plenus libertate descendit. Non compulsus necessitate, sed sua voluntate et potestate [2]). Während bei den Griechen sich mehr und mehr die Geneigtheit verrieth, die Gottheit in der Verhüllung der Seele als descendirendes Subjekt anzuschauen, mass das ganze Mittelalter wie das Leiden und Sterben so auch das Descendiren constant der *menschlichen Natur* des Erlösers bei. Es ist nicht der Eingeborne vom Vater, der sich zu den Vorvätern verfügte, sondern der Mensch Jesus in derjenigen Bestimmtheit, welche die kirchliche Zeittheologie ihm lieh. Natürlich aber kann es nicht der ungetheilte Mensch sein, sondern, nach erfolgter Trennung des Leibes und der Seele im Momente des Todes am Kreuze, bleibt nur möglich, die *Seele Christi* als Subjekt des Descensus zu betrachten. Secundum animam solam ad infernum descendit. Anfänglich und bis zum Schlusse der Karolinger Periode scheint man sich mit diesem Satze, ohne besondere Rücksichtsnahme auf die einschlagenden Bestimmungen der Orientalen, begnügt zu haben [3]) Allein

[1]) Biel: relicto in cruce exanimi corpore, anima . . . descendit und permansit usque in diem resurrectionis.

[2]) G. Biel, sermo I. in die s. paschæ, ed. Basil. 1519. fol. 233; Bonavent. III. sentt. dist. 22. qu. 4.

[3]) Concil. Toletan. XVI, a. 693. can. 1.: tartara penetravit in anima — Lateransynode von 1215 a. a. O. — Synod Claromont. a. 1268 P. I. c. 3. item doceant, eundem in anima descendisse ad inf. — Ebenso Synod. Eboracensis a. 1466. — Pseudo-Alcuin, 1 l. in anima sola. — Anselm. Cantuar. dial de pass. Chr. c 15. anima Christi in ipsum (limbum) descendit. — Eleucidarius,

bei dieser Festsetzung konnte sich das Bewusstsein nicht beruhigen, das Verhältniss der Seele zur Gottheit musste allmählig wieder zur Erörterung kommen. Was *Ildefons von Toledo* vorbrachte: Christus sei weder seiner Gottheit nach noch in seinem Fleische, sondern bloss mit seiner Seele hinabgestiegen, — beruhte auf einer gar zu mechanischen Construction der Person Christi, als dass es hätte Anklang finden können. Wie musste es um die persönliche Einheit des Gottmenschen auf Erden bestellt gewesen sein, wenn beim Tode ihre Faktoren so kläglich auseinander fielen! Nachdem der Adoptianismus den Blick wieder den christologischen Problemen zugelenkt hatte, gelangte daher auch die Frage nach der Wechselbeziehung der beiden Naturen während des Triduums neu zu Ehren. So sehen wir sie aufgenommen von Alcuin de fide trinit. 3, 16, der sich für die Untrennbarkeit der göttlichen und menschlichen Natur Christi vom Augenblicke der Menschwerdung Gottes in Christo an erklärt, — divinitas hominem, quem assumpsit, numquam dimisit — und an ihr sowohl für den Zustand im Grabe als für den Descensus festhält. Nur diess begründet einen Unterschied, dass idem deus homo factus im Grabe allein dem Fleische nach, im Limbus allein der Seele nach war. Die Gottheit, der Logos für sich würde keineswegs zum Limbus geführt haben, sondern es ist diess Sache der menschlichen Natur, animæ naturalis. Dessen ungeachtet ist der Descensus That und Werk beider unzertrennlichen Naturen, des Einen Christus und des Einen Sohnes Gottes. Alcuin schwebte offenbar das Richtige vor, die Unthunlichkeit jeder Theorie, welche unfähig ist, die Einheit und Untheilbarkeit der Person des Erlösers durch alle Phasen seines Lebens durchzuführen, aber die Frage nach der Möglichkeit des einheitlichen Zusammenseins des idem deus homo factus mit dem todten Leibe im Grabe blieb ihm zurück und musste ihm zurückbleiben.

l. c 22. quo ivit anima ejus post mortem. — Bernhard, serm. 75. in cantic. Semel illo descendit non sanguis, sed anima, . . . cum corpus penderet exanime super terram. — Thom. Aq. III, 52. 1. descendere ad inf. non potest Cho. convenire secundum divinam naturam, quæ est omnino immobilis, sed solum convenire potest ei secundum naturam assumptam Ausserdem viele Andere. In der kurzen deutschen Paraphrase des apostolischen Symbolums von Joh. Ern. Gerhard steht: Jk kelave, — that thiu helge siele thut ther helle vor. (Ich glaube, dass seine heilige Seele zu der Hölle fuhr.)

Im Wesentlichen erfuhr die Theorie von der Person Christi, wie sie das Resultat der dogmatischen Kämpfe des Orients gewesen ist, keine Abänderung. Nachdem sie ihrem Umfange nach adoptirt worden war, auch im theoretischen Bewusstsein sich festgesetzt hatte, musste die Bestimmung über das Verhältniss der zwei Naturen während des Triduums wesentlich wie früher ausfallen. Die scholastischen Dogmatiker verweilten gerne bei der Ventilirung dieses Verhältnisses, das ihnen so gute Gelegenheit bot, ihre Subtilitäten anzubringen, ohne dass sie jedoch mit Hülfe derselben über den Damascener oder auch nur über Alcuin hinausgekommen wären. Ihre Aufgabe war geschichtlich betrachtet, bei Bewahrung der Zweiheit der Naturen in ihrer Eigenthümlichkeit die Einheit der Person des Gottmenschen aufzuzeigen. Allein die befriedigende Lösung wollte nicht erfolgen, wie sie es ja nicht konnte; eine concrete, lebendige Persönlichkeit ohne Beeinträchtigung der einen oder andern Natur liess sich nicht gewinnen; an Prädicaten und Attributen der Einheit fehlte es nicht, allein die begriffliche Herstellung dieser Einheit gelang nicht. Die Person Christi, der historische Christus an und für sich hat einen doppelten Faktor, 1) den Logos, das Verbum, den Sohn Gottes, trinitarisch gefasst, 2) die menschliche Natur mit ihren beiden Bestandtheilen, Leib und Seele. Die menschliche Natur ist die angenommene, genau betrachtet mit der Gottheit nicht sowohl in Eins geworden, als nur in eine gewisse Beziehung gesetzt, sie ist als unpersönlich prädicirt. Die göttliche Natur, das Verbum prävalirt, es ist an ihm selber persönlich und in Christo dasjenige Moment, vermöge dessen er Person ist. Was geschah nun beim Eintritt seines Todes? weiter nichts als dass die Seele vom Leibe sich löste. Die göttliche Natur blieb bei dieser Auflösung intakt, sie verharrte in ihrer Erhabenheit über die angenommene Menschennatur und deren Bestandtheile, Leib und Seele; ihre Stellung zu diesen, zu Leib und Seele, ward im Grunde nicht verändert, sondern nur ihre Stellung zu dem einheitlichen Zusammenschluss beider im lebenden Menschen, sie war auch jetzt das die beiden Theile ideell zusammenhaltende Band; auch war sie nach wie vor Person, so dass Christus über die Zeit seines Todes nicht aufhörte, eine Person zu sein. Aus diesen Prämissen folgt die Ansicht der Scholastiker mit Nothwendigkeit. Vor allem behaupteten sie mit Einstimmigkeit die Unzulässigkeit der Meinung einiger Früheren,

wonach im Tode eine Trennung der Gottheit vom Leibe im Grabe statt gefunden hätte. Diese Meinung ging von einem zwiefachen Gesichtspunkte aus: einmal hielt sie daran fest, dass die Gottheit das Leben sei; wo nun das Leben, könne nicht zugleich der Tod sein, die Annahme eines Vereintbleibens des Logos mit dem Leichnahme des Herrn sei also eine Ungereimtheit. Sodann machte sie geltend, dass die Union der Gottheit mit dem Fleischesorganismus nur durch die Vermittelung der Seele möglich werde; trete nun eine Trennung des Fleischesorganismns von der Seele ein, so sei die Folge davon keine andere, als eine Trennung dieses von der Gottheit, indem das Fleisch von der Seele als dem Mittelgliede, durch welches Gottheit und Fleisch verbunden sind, sich nicht trennen lasse, ohne dadurch zugleich von der Gottheit getrennt zu werden. Einen stichhaltigen Grund jedoch wussten sie diesem Argumente nicht entgegenzuhalten. Der Lombarde antwortete mit einer spitzfündigen Deduktion aus Joh. 10, 17. 18; Robert von Melün zog sich hinter die Unbegreiflichkeit zurück: wie die Vereinigung der Gottheit mit dem Leibe Christi durch das Medium der Seele eine unbegreifliche sei, ebenso unbegreiflich sei das Vereintbleiben der Gottheit mit dem Leibe im Tode nach erfolgter Ablösung der Seele von dem Leibe. Hiebei blieben sie stehen, und bei allem Gefühl der Misslichkeit einer Ansicht, welche eine wirkliche Einigung des Logos mit dem entseelten Körper des Herrn hinstellen muss, gingen sie doch nicht von ihr ab, weil sie fürchten mussten, durch ihre Preisgabe die Union der göttlichen mit der menschlichen Natur, zu welcher der Leib wesentlich gehört, mit aufzugeben.

Die gleiche Uebereinstimmung herrscht unter den Scholastikern über die Continuität der Vereinigung des Verbum dei mit der abgeschiedenen Seele Christi während der Zeit von seinem Tode bis auf seine Auferstehung. In dieser Hinsicht sagt *Robert Pulleyn*: im Tode, durch den eine Trennung seines Leibes und seiner Seele erfolgt sei, habe doch die *persönliche Vereinigung* seiner göttlichen Natur sowohl mit der Substanz seines Fleisches als mit der Substanz seiner Seele, ungeachtet der Trennung dieser beiden Substanzen fortgedauert, wiewohl das Wechselverhältniss von Leib und Seele aufgehoben gewesen sei. *Person* zu sein, habe er darum nicht aufgehört. Ganz ähnlich lassen sich die Uebrigen vernehmen, der Lombarde, Hugo von St. Victor, Robert von

Melün, Alexander von Hales, Thomas von Aquino 3, qu. 50, Bonaventura, 3. d. 20. 21, Duns Scotus 3. 20. 21, Joh. Gerson (edd. Paris 1606 T. 2 p. 45), Gabriel Biel, bei dem es heisst: anima Christi unita Verbo descendit ad inferna, corpus Christi unitum deitati mansit in sepulchro. Wir begnügen uns damit, dass wir noch eine hergehörige Stelle aus Robert von Melün ausheben[1]: weil die Menschheit Christi zwar keine für sich bestehende Person, aber doch eine wahre, aus Leib und Seele bestehende, mit dem Worte vereinigte Substanz, und deswegen mit ihm eine Person ist, so war Christus vor seinem Tode nichts, was er nicht auch während seines Todes war, ob er gleich im Tode nicht auf dieselbe Art ein Mensch war als vor seinem Tode. Wird somit auch die Seele vom Leibe getrennt, so hört sie darum nicht auf, eine Person zu sein. Natürlich, weil das Verbum dei als das die Person constituirende Moment genommen wurde, als das den Christus Ausmachende; so bestand die Person Christi in ihrer Integrität, ob die nur in ihr subsistirende menschliche Natur in ihrer Ganzheit oder bloss in ihren Theilen da war. Deshalb wurde schon vom Lombarden (Sententt. L. 3. dist. 22) und mit unwesentlichen Modificationen von den Spätern der Satz aufgestellt: Christus sei zur Zeit seines Todes kraft seiner Gottheit überall gewesen, et in sepulchro secundum hominem et in inferno secundum hominem; sed in inferno secundum animam tantum, et in sepulchro secundum carnem tantum. Christus bleibt derselbe unzertrennliche und unveränderliche, sich ewig gleiche, nämlich der Logos, — worauf wohl zu achten! — derselbe in seiner Menschheit, in seiner Vereinigung mit dem Fleische, in seiner Vereinigung mit der Seele wie vor seiner Menschwerdung. Er ist daher ganz in der Hölle, totus in inferno, das ist, vollkommen, wenn auch nach Thomas Bestimmung nicht totaliter, so wie von ihm überhaupt der Satz gilt: totus Christus et perfectus ubique erat. So weit brachte man es auf dem Wege der Reflexion, ohne auf ihm zum Abschluss zu gelangen. Uebrigens bildete die eben vorgelegte Erörterung eigentlich meist nur einen integrirenden Theil einer andern subtilen und wichtigern Frage, welche wir vom Lombarden an bis auf Biel herunter immer wieder aufge-

[1]) Cramer's Fortsetzung von Bossuet's Geschichte der Welt, Th. 6, S. 574.

nommen finden, nämlich ob Christus über die Zeit seines Todes ein wahrer *Mensch* gewesen sei? Sie liegt uns hier zu sehr auf der Seite, als dass wir dem Gange ihrer Bewegung folgen dürften. Nur diess wollen wir bemerken, dass in ihrer Beantwortung die Koryphäen der Scholastik auseinandergehen und dass die sichtbare Ungewissheit, in welche sie durch dieselbe versetzt werden, deutlich genug den wunden Fleck der mittelalterlichen Christologie orthodoxen Schlages aufdeckt. Peter der Lombarde affirmirte die Frage: trotz der Getrenntheit von Leib und Seele sei Christus während des Triduum ein wahrer Mensch gewesen: unam eamdemque cum anima et carne, licet separtis, habebat unionem. Ihm gaben Hugo von St. Victor, Duns Scotus mit seinen Anhängern und Andere Beifall. Musste man von dem verus homo im Tode lassen, so war die wirkliche Menschwerdung Gottes in Christo gefährdet. Allein andererseits macht eine abgeschiedene Seele und eine Leiche keinen wirklichen Menschen mehr aus; der Leib gehört mit zum Wesen des Menschen in seiner Eigenthümlichkeit. Demnach beanstandete die Pariser Universität nach dem Vorgange Pulleyn's im XIII. Jahrhundert die Richtigkeit des Satzes von Peter dem Lombarden, worin ihr z. B. Biel folgte. Aus der Discrepanz kam man nicht heraus, nahm auch mit richtigem Takt die vorgeschlagene Auskunft des Alexander von Hales nicht an, Christus sei materialiter allerdings ein Mensch geblieben, wenn auch freilich formaliter kein Mensch, d. h. mit Cramer, seinem Dasein nach, nicht aber der Verbindung der Theile nach.

Als *Absicht Christi*, durch die er sich zum Descendiren bestimmen liess, bezeichnete man, um es mit einem Worte zu sagen, *die Befreiung der vorchristlichkn Gerechten*, der Väter des alten Bundes. Sie heissen sancti, justi, sui und werden als Solche charakterisirt, quos dignos judicavit, als animæ electorum, quæ vel ante legem, vel sub lege Moysis, quæ salvare neminem poterat, ab hac vita migraverant [1]). Auf sie ausschliesslich bezog man fortwährend den Descensus, dessen universelle Tendenz völlig übersehen wurde; um das Verhältniss Christi zu den Uebrigen bekümmerte man sich nicht. Nur zu Anfang des Zeitraums klagt Bonifacius, ep. ad Zach. pap. einen sonst unbekannten Clemens

[1]) J E Gerhard l. l. End thar uth nam, alle the tharbe waren, sinen willen gedaen hadden (und darans nahm er Alle die gestorben waren, seinen Willen gethan hatten).

an, im Widerspruch mit den Vätern eine Befreiung Aller im Kerker der Hölle Detenirten, der Gläubigen und Ungläubigen, der Gottesverehrer und Götzendiener zu lehren, was in dieser Unbeschränktheit ausgesprochen, freilich eine Verkehrtheit gewesen wäre. Harduin, act. conc. III, pg. 1927. Sonst traf von der Synode zu Valence 855. an die Ansicht, dass Christi Blut auch für die vom Anfang der Welt bis auf die Zeit seines Leidens in ihrer Gottlosigkeit Gestorbenen vergossen worden sei, ein entschiedenes Verwerfungsurtheil, das auch Hinkmar von Rheims mit seiner abweichenden Meinung nicht zu verdrängen mochte. Ueberhanpt ging man von der in der vorigen Periode eingeschlagenen Richtung nicht ab, und was von ältern Vorstellungen etwa eine genauer umschriebene Form empfing, machte sich nur in consequenter Rückwirkung der sich umgestaltenden Erlösungs- und Versöhnungstheorie.

Die Räumlichkeit für die vorchristlichen Heiligen, allein noch Objekt der zwischenörtlichen Thätigkeit Christi, ist wie bemerkt, der Limbus Patrum, der Hölle erster und oberster Kreis, zwischen dem Purgatorium und dem Himmel. Hier wurden sie wegen ihrer Behaftung mit der Erbsünde zurückbehalten. Zwar war die ihnen inhärente Erbsünde nicht das Ergebniss ihrer persönlichen Schuld, sondern derjenigen der ersten Eltern; vielmehr hätten sie, was sie selber betrifft, durch ihren Glauben und ihre Werke sich die Seligkeit verdient, so dass insoweit ihre Zurückhaltung im Limbus eine Ungerechtigkeit war. Dennoch mussten sie um des ihnen nun einmal faktisch anhaftenden peccatum originale willen von der seligen Anschauung Gottes ausgeschlossen bleiben. Danach gestaltete sich nun auch ihr Zustand: sie litten unter keiner *positiven* Strafe, wie sie denn keine Strafe verwirkt hatten, sie hatten nur Entbehrungen zu tragen, die Entbehrungen der Freuden des Himmels; nicht die pœna sensus, nur die pœna damni traf sie. Sola damni pœna gementes, nihil purgendum habuere. Pein leiden sie nicht, und wenn der Limbus noch zu den finstern Oertern gehört, so fehlt ihm das Licht der Herrlichkeit, nicht das Licht der Gnade. Dante sagt von ihm: Weinen und Wehklagen sei nicht darin, nur banges Aechzen und Seufzen, dessen Grund geheime Seelenschmerzen, nicht äusserliche Marter seien. Die Dortigen seien nicht vorsätzliche Sünder, aber bei Ermangelung der Taufe auf Christum trotz ihrer Verdienste ver-

loren gegangen. Ihr Aussehen im traurigen Orte sei weder traurig noch fröhlich, ihre Strafe eine vereitelte, abgeschnittene Hoffnung. (Sembianza avenan nè trista, nè lieta. Inf. 9, 18: che sol per pena ha la speranza cionca.)[1]). Hier überall drängt sich dem Beobachter der Pelagianismus der mittelalterlichen Kirche auf.

Jemehr die neutestamentliche Oekonomie auf die alttestamentliche zurück gebracht wurde, um so weniger war eine Differenz zwischen den Frommen des einen und andern Bundes zu setzen. Die Frommen des Gesetzes galten für sich was die Frommen des Evangeliums, nur dass ihnen das durch das Verdienst Christi Hinzugekommene abging. Zu dessen Vorenthaltung war aber um so weniger Grund vorhanden, als es für sie ein Gegenstand der Verheissung und Hoffnung gewesen war. Deshalb entschloss sich Christus aus freien Stücken, wie wir gesehen, sich zu ihnen zu verfügen. Seine Absicht war nicht etwa, ihnen das Evangelium vom Reiche zur Entflammung des Glaubens und zur Beseligung zu verkünden, so wenig, dass der Karthäuser Dionysius zu 1 Petr. 3 schreiben kann: quidam incaute imo et insipienter dixerunt, quod Christus in infernum descendens, prædicavit ibi detentis pœnitentiam et viam salutis, et quod tunc credentes in eum salvabuntur. Die Predigt des Wortes hatte eine allgemeine Missachtung getroffen. Auch die Rettung der Lebenden liess man ja nicht durch sie, sondern durch die Machtsprüche der Absolvirenden vermittelt werden; durch die Vornahmen der auf Erden Wandelnden konnte eine Erlösung der im Fegfeuer Schmachtenden erzielt werden, und dem Pabste stund kraft seiner unbegränzten Jurisdiktion die Macht zu, ihnen die Indulgenz durch seine Absolution zu ertheilen. Warum sollten die Heiligen der alten Zeit aus aller Analogie mit den Spätern herausgerückt werden? Das ging nicht, daher es auch einer Mittheilung des

[1]) Ch'ei non peccaro; e ségli hanno mercedi, non basta, perché non ebber battesmo... E se faron dinanzi al Critianesmo, non adorâr debitamente Iddio... Per tai difetti, e non per altro rio, semo perduti. Inferno IV, colt. purg. VII, ff. Ueberdem Bruder Berthold bei Kling S. 443 u. 210; Beda, L. V. hist. c. 13; Pseudo-Alcuin, de div. off. c. 41. p. 509 ed. Froben; Eleucidar. 64; Thom. Aq Summa III, 52, 2: dolores non sunt in inferno patrum. Patres pro solo peccato originali detinebantur in inferno; Gabr. Biel, sent. III, dist. 22. qu. 1. dubit. 3.

Evangelium's an sie durch den descendirenden Herrn nicht bedurfte. Das Werk Christi beim Descensus war die «*Befreiung*» *der im Limbus Enthaltenen*: so sagen alle Lehrer der Kirche. Aber diese Befreiung, der wahre Zielpunkt der unterirdischen Thätigkeit Christi, hat seine Voraussetzungen, seine Bedingungen, die nicht zu jeder Zeit gleich bestimmt wurden. Dahin gehört die faktische Zernichtung der Herrschaft des Teufels über die von ihm durch den Tod gehaltenen Heiligen, nachdem seine Macht durch das Leiden des Herrn schon vorher gebrochen worden war, worauf besonders in der frühern Zeit ganz nach dem Muster der Griechen bis auf den Beginn der Scholastik Gewicht gelegt wurde. Tartara penetravit in anima et sanctorum animas, quas illic hostis vinctas tenebat, morsu pœnitentiæ suæ exemit, ut prophetale vaticinium inquit: o inferne, ero morsus tuus, steht im ersten Canon des Toletanischen Concils von 693. Harduin 3. p. 1792. Und der Elucidarius sagt, Jesus sei in die Hölle gefahren, um als König der Herrlichkeit die Gerechten von dem Tyrannen, der sie gefangen hielt zu befreien [1]). In Predigten und in Darstellungen, welche auf Wissenschaftlichkeit nicht Anspruch machen, behauptete diese Durchbrechung der Hölle und Abolition der durch den Sündenfall dem Teufel gewordenen Macht fortwährend den Vordergrund in der Betrachtung. So äussert sich Bernhard von Clairvaux Sermo 4, Christus habe bei seinem Hinabsteigen die ehernen Pforten gesprengt, die eisernen Riegel zerbrochen, die Gefesselten, die zwar ruhten, doch im Dunkel und Schatten des Todes, aus der Wohnung des Gefängnisses herausgeführt, und sie schon damals unter den Altar Gottes gestellt [2]). Auch noch Gabr. Biel redet in einer Predigt von dem gelieferten Treffen in der Hölle und der Fesselung des stark Gewaffneten daselbst.

[1]) Vgl. Petrus Damian., in seinem dial. int. Jud. Christ; Amadeus Lausann de laude virg. Mar. hom. 6; Anselm, de pass. Dom. c. 15.; Lucas Tudensis, adv. Albigens L. II, 13: momordit infernum dominus; Walther von der Voglweide: Als er in der Hölle den Teufel zu Schanden gemacht hatte, so dass nie ein Krieger je besser gestritten, fuhr er wieder zu Lande.

[2]) Bernhard deutet den Altar auf das corpus, die humanitas Christi, so dass seine Meinung, wenn wir ihn anders recht verstehen, die ist, Christus habe ihnen damals Antheil an seinem Verdienste gegeben, während sie nach ihm erst am Ende der Tage in das «Haus Gottes», den Stand der Vollendeten gelangen. Dieser letztere Punkt, ihm eigenthümlich, ward nach dem Zeugnisse von Alphons a Castro u. Sixtus Senensis verworfen. — S. auch in den von Griesbaber 1844—46 herausgegebenen Predigten aus dem 13. Jhrh. II. 145 f.

Dante endlich inferno 4, 31 ff. lässt Christum als mächtigen, mit Siegeszeichen gekrönten Helden triumphirend seinen Einzug im Limbus halten, dem Pluto die grosse Beute nehmen (12, 13: che la gran preda levô a Dite del cherchio superno; dazu 21, 38.), und Adam's, der Altväter und vieler Andern Seelen selig machen. Die Folge war eine Beraubung und Entleerung des Limbus, den die Einen sich von da an *zerstört*, die Andern wie es scheint fortbestehend, aber *leer* vorstellten, wenn sie nicht mit beiden Darstellungsweisen denselben Gedanken verbanden [1]). Es war also der Herr in der Hölle, näher dem Limbus erschienen non ut *pateretur*, sed ut *dominaretur*, wie sich Guitmund, unbewusst den Gegensatz zu einer spätern Auffassung auf den kürzesten Ausdruck bringend, aussprach. Als dann in der Folge, besonders nach Anselm's Vorgang, die Stellung des Teufels in der Erlösungslehre allmählig eine andere ward, namentlich das Recht auf den Menschen ihm abgesprochen wurde, trat auch die Vorstellung eines ernstlichen Zusammenstosses, eines Kampfes zwischen ihm und dem Herrn immer mehr zurück. Von diesem andern Standpunkte aus musste nun auch der Lehrpunkt der Befreiung durch den Descensus eine ziemlich veränderte Gestalt erhalten: Gerecht durch den Glauben und die Werke der Liebe haben die Heiligen der alten Zeit die Seligkeit wohl verdient. Dennoch nahm sie der Limbus um der Schuld der Erbsünde willen auf, wo sie unter der Herrschaft des Todes schmachteten. Erst *Christi Tod* zog eine Umgestaltung ihres Looses nach sich, das dargebrachte Opfer Christi am Kreuz erwarb dem Geschlechte der Menschen die Vergebung der Sünden, hob in's Besondere die Schuld der ersten Eltern mit ihren Folgen auf. Jene Heiligen im Limbus nun dieses durch die Leistung Christi gewonnenen Heils theilhaft zu machen, das war eben Ziel und That seiner Niederfahrt. Zu ihnen gekommen, eignete er ihnen die Wirkung seines Todes zu, vernichtete den reatus culpæ originalis, ergänzte ihr Verdienst durch sein eigen Verdienst, entfernte also das Hinderniss, welches ihnen den Abzug aus der Hölle verwehrte. Sehr bezeichnend sagt Thomas:

[1]) Anselm, l. l. patres inde liberarit, et limbum destruxit, et infernum obstruxit. — Synodus Eboracensis, von 1466: ad spoliationem tartari. — Biel, sermo I. in die s. paschæ, f. 233 in der Basler Ausgabe 1519 redet vom destructo patrum limbo, und in sermo II in festo paschæ sagt er: evacuato limbo ac forti alligato victrix anima cum spoliis suis ad tumulum rediit.

sanctis patribus, qui pro solo peccato originali detinebantur in inferno, lumen æternæ gloriæ *infudit*. In solcher Weise gereichte sein Hingang den Gebundenen zum Troste und zur grossen Freude, den Gegnern, über welche triumphirt wurde, zur Verwirrung, Trauer und zum grossen Schrecken [1]).

Nun aber handelt es sich immer noch darum, ob die Befreiung durch Christum sich auf *Alle* bezogen habe oder nicht? Wiewohl die Antwort auf die Frage feststand, so behandelten die Scholastiker sie dennoch mit der ihnen eigenen Unermüdlichkeit. Für eine Befreiung Aller machten sie einige Schriftstellen geltend und sagten, Christus habe für Alle gelitten und da die Menge der Bösen die Zahl der Guten weit übertreffe, so würde eine nur theilweise Befreiung den Schein eines nur theilweisen Sieges über den Teufel erwecken. Ueberdem beschäftigten sie sich viel mit dem Schicksal der ohne Taufe gestorbenen Kinder, denen sich keine andere Schuld als die Schuld Adams beimessen liess, denen somit auch ein Anrecht auf Christi Verdienst zuzukommen schien. Allein diesen Einwendungen hielten sie die wenig zutreffende, Bemerkung entgegen, bei aller Sufficienz der Leistung Christi seien weder jene Bösen noch diese Kinder Glieder an seinem Leibe gewesen, was sie unfähig gemacht habe, sich seine rettende Gnade zuzueignen. Vgl. Bonaventura, 3, 22, 5. Aus der Hölle konnten nur die Seelen herausgeführt werden, quæ tales tunc fuerunt, quales sunt, quæ nunc ex eo (purgatorio) demitti creduntur, die Seelen seiner Auserwählten im Limbus [2]). Dem Robert Pulleyn drängt sich hiebei noch ein anderer Gedanke auf, die Möglichkeit an das Vorhandensein von noch nicht völlig gereinigten Seelen zur Zeit der Niederfahrt des Herrn. Daraus entsteht ihm die Frage, ob auch diese damals herausgeführt, oder ob sie bis zu ihrer Vollendung noch eine Zeit lang zurückgelassen worden seien? Er neigt sich nämlich zu der Annahme eines Fegfeuers auch für die Gläubigen des A. T., das er im Schoosse Abrahams

[1]) Vgl. Pulleyn, Rich. v. St. Victor, Bonaventura, Biel, an den betreffenden Stellen. Auch das comp. theol. de art. fid. unter Gerson's Werken, Opp. ed Antv. 1706. Tom. I. p. 3. pg. 238. Selbst Gerson: quo detinebantur salvandi quousque debitum primi parentis per mortem Christi solveretur.

[2]) In einer niederdeutschen oder sächsischen Formel des 12. Jhrh. heisst es ziemlich unbestimmt nach Zuerius Boxhorn: ich glaube, dass er . . . alle daraus nahm, die bieder waren und seinen Willen gethan hatten.

entdecken möchte und untersucht den Modus der Seelenreinigung in demselben. Wiewohl er nun Gründe zur Statuirung einer theilweisen Belassung der Frommen in ihrer zwischenzuständlichen Localität hat, entscheidet er sich doch zuletzt für die Befreiung aller Frommen. Denn es lasse sich vermuthen, dass der Erlöser seinen Feinden nicht Gelegenheit zu dem Glauben, es habe ihm an Macht zu ihrer Aller Erlösung aus der Hölle gebrochen, habe geben wollen, so dass er genöthigt gewesen wäre, einige von den Seinigen darin zurückzulassen. Offenbar drängte sich Pulleyn' das Purgatorium in den Limbus ein; aber eine noch auffallendere Verwischung der Gränzen beider haben wir da zu erkennen, wo die Scholastiker, unvereinbar mit der herrschenden Anschauungsweise, eine Befreiung von Seelen auch aus dem *Purgatorium* mit dem Descensus in Verbindung setzen. Was blieb, nachdem man einmal die Frommen des A. T. mit denen des neuen auf die gleiche Stufe gesetzt hatte, zuletzt anders übrig als die Annahme eines Purgatoriums auch für die Zeit vor Christo, ganz nach Analogie des nachchristlichen, bestehend noch neben dem Limbus patrum oder doch ein Filial desselben bildend? Wirklich lehrten die spätern Scholastiker, wie schon Pulleyn, ein solches, dann einen Hingang Christi zu ihm und dem Limbus, dann eine Rettung der Seelen aus dem Limbus wie dem Purgatorium, wobei sie nur darüber auseinandergingen, ob wie aus dem Limbus so auch aus diesem Alle oder nur ein Theil heraus gezogen worden seien.

Endlich schloss sich Christi Werk ab in der Versetzung der aus dem Limbus und dem ihm zur Seite gehenden Purgatorium Befreiten in den Himmel. Durch Christum gelangten sie nicht nur aus ihrem bisherigen Behälter heraus, sondern wurden zur vollen Herrlichkeit eingeführt, in den Genuss der ganzen Seligkeit gesetzt, da man Gott schaut von Angesicht zu Angesicht. Jedoch drängte sich auch hier noch eine Frage ein: mit dem Tode Christi war nach der nunmehrigen Auffassung die Ursache der Zurückhaltung der Heiligen im Limbus sofort gehoben, Christi Tod war die Satisfaktion für die auf Alle vererbte Sünde und Schuld unserer Eltern im Paradiese; ohne irgend ein Zuthun von ihrer Seite fiel also diese für die Heiligen im Momente des Todes dahin. Wie kam es denn, dass sich ihnen nicht gleich in jenem Momente der Himmel erschloss? Christus sollte den Vorgang in Allem haben! Demnach wurden sie zwar sofort der *Seligkeit* nach, nicht aber

dem *Orte* nach des Himmels theilhaftig. Die Seelen wurden beseligt, aber nicht zu gleicher Zeit in den Himmel aufgenommen, wiewohl sie vom Lichte der Herrlichkeit umleuchtet, Gottes Angesicht schauen durften; ihre Aufnahme in den Himmel secundum locum war erst nach der vorhergegangenen Aufnahme Christi zulässig [1]).

Nach der Darstellung der orthodoxen Entwickelung des Dogmas im Mittelalter mag zum Schlusse hier noch ein Auszug aus *Thomas Aquin* folgen, in welchem sich der Lehrbegriff der Kirche am vollendetsten aussprach, und diess um so mehr, als er geeignet ist, eine anschauliche Vorstellung von der Behandlungsweise, welche die Scholastiker dem Descensus angedeihen liessen, zu geben. Thomas in seiner Summe 3. qu. 52 beginnt mit der Untersuchung der Schicklichkeit des Descensus und unterwirft vor Allem die Bedenken gegen dieselbe einer Prüfung. Diese erwachsen ihm aus dem Umstande, dass die heilige Seele des Herrn in den bösen Ort gekommen sein soll; dass durch sein Leiden und Sterben das Heil der Menschheit erworben worden ist, so dass keine Nothwendigkeit zu descendiren vorhanden gewesen zu sein scheine; dass der Seele, als unkörperlichem Wesen die Fähigkeit örtlicher Bewegung abgeht, während sein Hingang eine solche voraussetze. Allein das Symbolum bezeugt ihn, Paulus Ephes. 4. lehrt ihn und zu unserer Befreiung aus der Hölle gehört er. Demnach muss auch die Schicklichkeit zugestanden werden. In Folge der Sünde verfiel der Mensch dem Tode und der Hölle. Christus ist gekommen, die Strafe zu tragen und von ihr zu erlösen. Wie er nun durch den Tod uns vom Tode befreite, so befreite er uns durch seine Niederfahrt zur Hölle von der Hölle. Dem durch sein Leiden überwundenen Teufel musste er seine Gebundenen entreissen, endlich seine Macht durch seinen Besuch und seine Erleuchtung wie auf Erden so auch in der Hölle erweisen. Hieraus resultirt nun in Beziehung auf die angebrachten Bedenken, dass bei dem Descensus Christi zur Hölle an keine Schuld zu denken ist, sondern nur an die Erlösung der Enthaltenen von der Strafe; dass bei aller Anerkennung der Vollgültigkeit

[1]) Eleucidar. I, 22; Alex. v. Hales, summ. th. IV, 9. 15, membr. 3, Art. 4; Thom. Aq. im Supplementum zur Summe, Antwerp. Ausg. 1575, T. 3, p. 145. Auch Bonaventura u. Biel a. a O. Marsilius Ficinus, de rel. christ et fidei piet. Tom. I. p. 50. ed Paris 1641.

des Leidens Christi für die universale Heilsgewinnung angenommen werden muss, diess Heil habe der Descensus den Todten applicirt, wie die Sakramente es den Lebenden appliciren; dass die Hinbewegung nicht eine gemein örtliche, sondern eine Bewegung nach Weise der Engel gewesen sein muss. Hierauf geht Thomas zur Erörterung der Frage über, ob Christus zur Hölle der Verdammten hinabgestiegen sei. Nach mehreren Schriftstellen, auch nach Aussprüchen Augustins müsste die Frage bejaht, nach andern, Hiob 10; 2 Cor. 6, gemäss welchen er das Licht ist, verneint werden. Die richtige Antwort wird also sein, der Wirkung nach sei er in jeden Ort der Hölle, der substantiellen Gegenwart nach dagegen nur in den Ort der Gerechten gelangt. Als Effekt ist zu bezeichnen die Ueberführung der Verdammten von ihrem Unglauben und ihrer Bosheit, Erweckung der Hoffnung auf die zu erlangende Herrlichkeit in den Gemüthern der im Fegfeuer Weilenden, Erfüllung der heiligen Väter, die nur um der Erbsünde willen detinirt wurden, mit dem Lichte der ewigen Herrlichkeit, — sanctis patribus lumen æternæ gloriæ *infudit*. Was dann seine Anwesenheit im Limbus per suam essentiam anlangt, so trat sie ein, auf dass er die durch die Gnade gemäss seiner Gottheit innerlich Besuchten auch seiner Seele nach auf Ort und Stelle besuchen möchte. In solcher Weise leitete er bei seiner Anwesenheit in Einem Theile der Hölle den Effekt auf alle Theile über, gleich wie er durch sein Leiden auf Einem Punkte der Erde die gesammte Welt erlöste. Sollte 1 Petr. 3. von einer Predigt die Rede sein, so müsste darunter die Manifestation seiner Gottheit gegenüber den Unterweltlichen verstanden werden. Drittens handelt es sich darum, ob Christus *ganz* in der Hölle gewesen sei. Der Leib lag im Grabe, die Gottheit war überall, also Christus nicht totus in inferno, und doch ist diess Augustin's Behauptung. Da in keinem Augenblicke eine Separation des Fleisches oder der Seele Christi von der Person des Sohnes Gottes statt hatte, so muss allerdings gesagt werden, dass der *ganze* Christus im Grab, in der Hölle und überall gewesen sei: im Grabe, weil die ganze Person mit dem Leibe, in der Hölle, weil die ganze Person mit der Seele vereint blieb u. s. w. Auch nach Trennung der Seele und des Leibes durch den Tod blieb der ganze Christus, nur nicht seine menschliche Natur in ihrer Totalität, so dass die *ganze, die volle Person* an jeglichem Orte war, allein nicht gänzlich — tota, aber nicht totaliter. Ueber die

Zeitdauer des Aufenthalts Christi in der Hölle erklärt sich Thomas viertens dahin, dass er dem Befreiungswerke, ferner einem Ausspruche Augustins und der Zusage des Herrn Luc. 23, 43 nach zwar ein nur momentaner gewesen sein könnte, während er nach Actor. 2. bis zur Stunde der Auferstehung angedauert habe. Das Richtige sei, sich Christum solange in der Hölle vorzustellen, als sein Leib im Grabe geruht habe, einen ganzen Tag und zwei Nächte, in denen sich die Wirklichkeit seines Todes herausstellen musste. Christus stieg sogleich nach dem Eintritt des Todes zur Hölle, befreite die dortigen Heiligen, führte sie indess nicht sofort aus, sondern erleuchtete sie in der Hölle selbst mit dem Lichte der Herrlichkeit, um gleichzeitig mit seiner Seele aus ihr, mit dem Leibe aus dem Grabe herauszutreten. In vier weitern Artikeln beschliesst Thomas seine Auseinandersetzung mit Ausmittelung der Classe von Leuten, welche die Frucht des Descensus zu geniessen gehabt hätten. Er beginnt mit den heiligen Vätern. Nur um der Sünde willen werde man in die Hölle geworfen; die Väter aber waren Gerechtfertigte; wie sie demnach einer Befreiung bedurft hätten? Durch das Leiden erlöste Christus das Menschengeschlecht von aller Schuld der Strafe, sowohl von der aus der Erbsünde als von der aus der aktualen Sünde erwachsenen Schuld. Indem er nun hinunterstieg, absolvirte er die Heiligen kraft seines Leidens von jener Schuld der Erbsünde, um deren willen sie vom Leben der Seligkeit ausgeschlossen, Gottes Wesen nicht schauen konnten; er machte sie der Frucht seines Leidens theilhaftig und befreite sie. Nach Jesajas sodann könnte man versucht sein zu glauben, er habe ausser den heiligen Vätern auch einige Verdammte aus der Hölle errettet. Es stünde diess in Analogie mit seinem Wirken auf Erden, wo er Leute jeglicher Gemüthsbeschaffenheit beseligt hat. Allein nach seinem Absterben eignet dem Menschen die Fähigkeit freier Entscheidung nicht mehr, er ist fest geworden im Guten *oder* im Bösen; also kann von einer Rettung Verdammter, denen die fides in Christum charitate formata abgeht, keine Rede sein. Freilich besuchte der Herr in einem gewissen Verstande Alle in den verschiedenen Abtheilungen der Hölle, was den Einen zum Troste und zur Freiwerdung, aber den Andern, eben den Verdammten, zur Ueberführung und Verwirrung gereichte. Nicht besser steht es um die in der Erbsünde verstorbenen ungetauften Kinder. Allerdings scheinen sie mit den Vätern

auf gleicher Linie zu stehen, insofern nur die Erbsünde das an ihnen Verdammliche ist, und die Taufe auf die Lebenden den nämlichen Effekt übt wie der Descensus auf die Todten. Indess fehlte ihnen der Glaube an Christum, der mit der Liebe verbunden ist, so dass sie Christus nicht frei machen konnte. Der Descensus kam nur Denen zu gut, welche durch ihren Glauben und ihre Liebe Theil am Leiden Christi hatten. Zuletzt geht Thomas noch auf das Loos der Seelen im Purgatorium ein und stellt diesen ein etwas günstigeres Prognosticon, indem er meint, Seelen von der Qualität derjenigen, die jetzt in ihm aufbehalten bleiben, seien nicht befreit worden, wohl aber die, quæ tales tunc fuerunt, quales sunt quæ nunc liberantur, bei welchem Anlasse er den Satz aufwirft, der Descensus Christi sei nicht satisfactorius gewesen, opperabatur tamen in virtute passionis.

So weit der Doctor universalis oder wie er ja auch hiess, angelicus, dessen Ansehen wie Einfluss auf seine Zeit Jedermann kennt. Seiner Auffassungsweise folgte nicht nur der ganze Schwarm der Dominikaner, sondern sie blieb überhaupt die herrschende unter den Rechtgläubigen bis auf die Zeit der Reformation. Aus dem Bewusstsein war der Descensus so wenig geschwunden, dass der sonst sehr nüchterne Felix Hemmerlin sogar in einem an Christum gerichteten Gebete — am Schlusse seines registrum querele von 1456 — ruft: et sepulchro clausus, electos tuos infernali clausura vincolatos redimens! Die Kirche feierte ihn am heiligen Sabbath [1]; ihre Prediger ersten Ranges tradirten ihn in ihren Fastenpredigten ganz in der hergebrachten Weise, offenbar mit Anlehnung bald an diesen bald an jenen bedeutenden Dogmatiker unter den Scholastikern. So sehen wir den italienischen Dominikaner *Leonhard von Utino* [2]) sich in der ganz nach seiner stereotypen Manier gehaltenen Predigt am stillen Sabbath eng an Thomas anschliessen. Zu Anfang muss sich die Seele von der Richtigkeit der Lehre von Christi Höllenfahrt überzeugen: 1) Christus sollte die Menschen von jeder Strafe frei machen, auch von der Hölle; 2) sein Triumph sich bis dahin erstrecken, wo diese Gefangene zurückhält; 3) seine Macht auch durch Besuchung und Erleuchtung zeigen. Allein gegen diese Argumentation

[1]) Cf. Amalar. Fortunatus, de eccl. off. 4, 21.

[2]) Quadragesimale de legibus seu anima fidelis, 47te Predigt.

erhebt sich Belial mit Einwendungen, auf welche gestützt, er die Behauptung von der Unmöglichkeit des Descensus aufstellt. Der Gründe, welche er geltend macht, sind drei: 1) Christi Seele konnte nicht an zwei Orten sein, nämlich nicht auch im Paradiese; 2) die Reinigung der Väter und ihre Befreiung von der Hölle durch Christi Leiden trat unmittelbar ein, so dass alles Fernere unnöthig war; 3) Jeder, der zur Hölle steige, habe eine Strafe der Verdamniss für Sünde zu erdulden, während Christus der sündlose ist. Jetzt ist es Moses, der zur Entkräftung dieses Angriffs den vierfachen Gegenbeweis zu leisten unternimmt. 1) Christus hatte vier natürliche Gründe zur Höllenfahrt, und zwar a) die natürliche Freundschaft: er wollte seine Freunde in der Bedrängniss besuchen; b) die allgemeine Gerechtigkeit: nach Bezahlung des Lösegelds für die Sünde, wegen der die H. Väter im Gefängniss festgehalten wurden, musste er, der es allein bezahlen konnte, sie auch allein aus demselben herausführen; c) seinen Siegestriumph über den Teufel: ohne die Entreissung des Sitzes seines Reiches würde der Sieg nicht vollständig gewesen sein; d) die Nothwendigkeit des Beispiel's. 2) Dieser Beweis erhält eine Steigerung seiner Zuverlässigkeit aus den philosophischen Sittenlehrern. Der Teufel versucht nämlich die Entfernung des Glaubens an die Hölle aus den Herzen der Menschen. Dennoch ist der Bestand der Hölle erweislich. 3) Der Descensus lässt sich aus Stellen des A. T. darthun, (deren Wahl aber höchst unglücklich ausgefallen ist). Zuletzt muss sich auch Thomas von Aquino noch aufmachen und eine Begründung versuchen. Da heisst es dann wieder, der Limbus patrum sei die oberste Abtheilung der Hölle, in ihm herrsche Finsterniss nur hinsichtlich der Privation des Angesichts Gottes, nicht aber etwa aus Mangel an Gnade, wie denn keine empfindliche Strafe in ihm Platz habe. Ueberdem weiss Leonhard seinen Zuhörern mit Umständlichkeit alle Gespräche der Väter, so wie der Fürsten der Finsterniss mit dem Tode, welche bei dieser Gelegenheit gefallen, zu wiederholen.

Von seinem Zeitgenossen *Gabriel Biel* sind zwei einschlägige Predigten auf uns gekommen. In der ersten [1]), die in sichtbarem Anschluss an Bonaventura verfasst ist, schildert er lebendig die Erleuchtung der Hölle bei der Erscheinung des Herrn, die Conster-

[1]) Sermo 1. in die ss. paschæ. A. a. O. fol. 233 sqq.

nation der Verdammten, die Freude der erwartungsvollen Väter, bis er bei dem Ausrufe anlangt: sicque læta cum principe suo omnis beatorum turba processit. In der zweiten Predigt, in festo paschæ, weist er seinem Auditorium nach: qualiter deitas in verbo nusquam fuit separata a corde vel anima, und überschüttet es mit ganzen Wolken von Citaten aus seinen grossen Vorgängern, mit wahren Lasten scholastischen Quästionenkrams. Als Resultat geht aus der Predigt hervor: anima Christi unita verbo descendit ad inferna, corpus Christi unitum deitati mansit in sepulchro. Glückliche Zeit! Einen ziemlich verschiedenen, wiewohl doch in der allgemeinen Richtung wieder ganz verwandten Weg schlug der französische Hofprediger, der Franziskaner *Olivier Maillard* ein, indem bei ihm wieder die alten mythischen Ausschmückungen zum Vorschein kommen [1]). Der greise Simeon, der Pflegevater Joseph, der Täufer Johannes steigen zum Limbus, um den Vätern die nahe Ankunft des Herrn zu verkünden. Doch erhält man fast den Eindruck, als ob hier das Herz des Predigers nicht recht bei seinen Deklamationen gewesen wäre, und wird nicht klar, ob er auf des Thomas oder nicht vielleicht auf des mehr kritischen Duns Scotus Seite gestanden habe. Der Limbus ist ihm eine consiergeria, ein castelletum.

Neben der orthodoxen Fassung des Dogma's, die wir im Bisherigen darzulegen versucht haben, zog sich aber durch das Mittelalter herunter, zwar nicht gleich einem breiten mächtigen Strom, sondern eher nur wie ein feingesponnener Faden, noch eine andere *häretische* hin, die bald in gänzlicher Läugnung, bald in wesentlich verschiedener Bestimmung desselben bestund. Seit es dem Boden der Schrift völlig entrückt worden war, so dass es nur noch von der Macht der Tradition getragen wurde, konnte es von den Fluktuationen der wechselnden Systeme nicht mehr unberührt bleiben. Und wenn für jetzt die abweichenden Meinungen erst noch vereinzelt auftraten, bahnten sie doch allmählig eine Wendung im Dogma an, welche zur Vorbereitung einer neuen Gestaltung desselben in einer andern Zeit wurde. Schon der platonisirende *Scotus Erigena* hatte die Oertlichkeit der Hölle, alle Aeusserlichkeit und Sinnlichkeit für die Strafen der Sünde negirt. Er hatte den Satz aufgeworfen, nur die böse Be-

[1]) Sermones quadragess. serm. 56.

gierde, nicht die menschliche Seele könne von der Strafe betroffen werden und Strafe sammt Strafleiden ausschliesslich auf die Sphäre des Bewusstseins eingeschränkt, de nat. div. 5, 36. Dass mit solchen Prämissen sich die kirchliche Lehre vom Descensus nicht vertragen konnte, leuchtet ein. In späterer Zeit behauptete *Peter Abälard* in starken Ausdrücken die Fähigkeit der Heiden zur Seligkeit. Heidnischen Philosophen, einem Sokrates, einem Plato mass er eine Einsicht in die Mysterien des Glaubens und eine Hoffnung auf die künftige Menschwerdung Gottes zu, auf die gestützt er die Verzweiflung an ihrer Beseligung zurück wies, Introd. ad theol. 1. opp. 1003 — 1040. Von da aus musste die ganze Fixirung des Werkes Christi bei den Todten eine von der üblichen sehr abweichende werden.

Es folgten die zahlreichen Classen der *Katharer*, denen ihr mechanischer Dualismus sammt der Schroffheit, in der sie den Gegensatz von gut und bös festhielten, die Annahme eines mittleren Zustandes, wie der Limbus ist, nicht gestattete. Die *Beguinen* scheinen einen Schritt weiter gegangen zu sein, indem sie sowohl die Hölle als das Purgatorium läugneten, während von den *Waldensern*, mit welchem Grunde ist nicht gewiss, berichtet wird, sie hätten den Descensus und jede Befreiung aus der Hölle in Abrede gestellt, weil sie Alle vor Christi Erscheinung Hingeschiedenen für ewig Verdammte gehalten hätten [1]). Uebrigens häuften sich die Zweifel über das Vorhandensein der Strafzustände im Jenseits mit den Versuchen, sich über ihre Vielheit und wechselseitigen Verhältnisse in Klarheit zu setzen, auch in den Regionen der Kirchenmänner. Die Verwirrung in der Vorstellung der mancherlei Receptacula wuchs mit der Menge der Bestimmungen über dieselben, die sich immer weniger mit einander wollten reimen lassen, bis der Unglaube auch bei den Hohen und Höchsten einschlug. Nicht nur die Auferstehung des Leibes wurde von Einigen in die Rumpelkammer verwiesen, sondern selbst die einfache Fortdauer nach dem Tode in Abrede gestellt. Getrost liess Cardinal Octavian Ubaldini, Dante's Zeitgenosse sich verlauten: wenn Seelen wären, so hätte er die seine für die Gibellinen verloren, und Rom's Päbste Paul III. und Julius II. hatten

[1]) Ekbert, Sermo I, p. 601; Reiner, c. 6 p. 267; Alanus ab insulis, adv. hæret et Waldens. p. M. 31.

kein Interesse, sich zur Annahme einer Hölle zu entschliessen. Auch die *Mystiker* aus der Periode der Scholastik, analog mit ihrer Umsetzung der äussern Thatsachen des Christenthums in innere Vorgänge des Subjekts, verfolgten die Tendenz, den Feststellungen über die jenseitige Topographie der Katholiker eine ideale Deutung zu substituiren, als innere Zustände zu fassen, was jenen als Oertlichkeit galt. Sehen wir uns sodann unter den *Scholastikern* selbst um, so treffen wir auch hier auf verschiedene Ansätze, deren consequente Weiterführung eine Erschütterung unseres Dogma's einzuleiten geeignet war. Die Worte pflegten sie in ihren dialektischen Hände spielend so lange hin und her zu wenden, bis ihnen unversehens ihr ursprünglicher Inhalt durch die Finger geschlüpft war. Schon früh meinte Alexander von Hales, ohne darum den Descensus aufzugeben, man könne, weil mit Rücksicht auf die Verschuldung die Erde öfters den Namen der «untern Hölle» führe, sagen, durch Geburt und Tod sei Christus in die Hölle hinabgefahren. Die Mehrheit der Localitäten und Abtheilungen in der Hölle, die anselmische Theorie, welche das Moment der Menschwerdung und des Todes Christi zur Alles absorbirenden Mitte des Erlösungswerkes machte, erschwerten das Verständniss des Descensus bedeutend. Man fing an Alles Ernstes dessen Schicklichkeit in Frage zu ziehen und untersuchte, ob das ihm zugeschriebene Resultat nicht auf einem andern Wege ebenfalls erreichbar gewesen wäre Zwar hatte man immer Gründe genug für die Fortbehauptung der recipirten Annahmen, allein man hatte auch Gegengründe von ungefähr gleicher Beweiskraft aufgefunden, man freute sich ihrer sogar, weil die Form Alles geworden war, nicht weniger als jener, bis endlich der Process der Auflösung sich im Dogma festsetzte. Doch lässt sich vor *Duns Scotus* keine wesentliche Differenz der Ansichten innerhalb der Kirche bemerken; hingegen bewegt sich gerade von ihm aus, wo der Scholasticismus seine grösste Höhe erreicht hat, neben der bisher dominirenden noch eine andere Fassung die Zeit herunter. *Duns Scotus*, der auf die Begründbarkeit seiner Sätze aus der Schrift was hielt, warf zuerst die bestimmte Behauptung auf, aus der Schrift sei der Descensus Christi nicht zu erweisen Dico, steht lib. 1 sententt. dist. 11 qu. 11, quod Christum descendisse ad inferna, non docetur in Evangelio; et tamen tenendum est sicut

articulus fidei, quia ponitur in symbolo Apostolorum [1]). Wiewohl es aus dieser Behauptung nicht hervorgeht, hat allem Anscheine nach die disputable Materie ihm nur geringe Wichtigkeit gehabt; denn 3, 22, wo sie sonst bei den Scholastikern ihren Ort hat, bespricht er mit völliger Uebergehung des Descensus nur die Frage von der Menschheit Christi über das Triduum. Ihm folgten im Allgemeinen seine Anhänger, so dass der Unterschied der Thomisten und Scotisten sich bis in diesen abgelegenen Punkt der Dogmatik hineinzieht.

Mehr Interesse bietet die von *Durandus von St. Pourçain* und *Johann Picus von Mirandola* vertretene Ansicht. Wie wir oben angeführt haben, lehrte Thomas ein Descendiren Christi in jeden Theil der Hölle secundum effectum, während er dessen substantielle Präsenz nur für den Limbus patrum in Anspruch nahm. Bonaventura sodann will wissen, dass sich die Befreiung auch ohne persönliche Anwesenheit, persönlich im Sinne *unserer* Zeit genommen, durch die Macht des blossen Willens Christi hätte bewerkstelligen lassen. Wozu da in Wahrheit noch den wirklichen Hingang, der dem denkenden Verstande so manche Schwierigkeit bereitete? Wilh. Durandus machte daher den Versuch, das ganze Theorem auf einen vom kirchlichen sehr verschiedenen und einfacheren Boden hinüberzuziehen. Den Satz des Apostolicums lässt er, wie sich von selbst versteht, unangetastet; unter inferni begreift er die an ihrem Orte in Verwahrung gehaltenen Seelen der Abgeschiedenen; das Descendiren misst er der Seele Christi bei, da er der Gottheit nach überall, dem Leibe nach im Grabe gewesen sei. So weit ist Alles in Ordnung: allein nun will er wissen, in welcher Weise die Seele Christi hinuntergestiegen sei, und da fasst er dann den Ausdruck descendere *metaphorisch*. Der Ausdruck descendere besage keine lokale Bewegung der Seele, noch gehe er auf eine reale Präsenz derselben in der Hölle, er sei gebraucht, nur um ihre virtuelle Bewegung und effective Präsenz anzuzeigen. Der Descensus sei also der Ausdruck für die Uebertragung der Wirkung des Todes Christi auf die Seelen der Gestorbenen. Und da das Verdienst des Todes Christi vorzüglich in den Aktionen der Seele begründet sei, werde auch der Effekt des Todes der Seele zugeschrieben. Demnach werde mit Grund

[1]) Ed. Wadding, 1639, Tom. V. p. II. fol. 859.

versichert, dass Christus im Momente seines Todes zur Hölle gefahren sei, da ja sein Tod seine Wirkung auf die Todten daselbst sofort gehabt habe [1]). Um es mit Einem Worte zu sagen: anima Christi descendit ad inferos heisst so viel als, die heilsame Frucht des Todes Christi bekamen die abgeschiedenen Seelen ohne alle Zögerung zu geniessen, weiter gar nichts; einen andern Descensus gibt es nicht. Diese Läugnung desselben durch Durandus scheint indess wenig Beachtung gefunden zu haben; wenigstens haben wir keine Nachricht von einem wider seine Ansicht erhobenen Widerspruche. Nicht so gut ging es dem freisinnigen und gelehrten Grafen Johann Picus von Mirandola im darauf folgenden Jahrhunderte. Auch er stellte in seinen Conclusionen den Satz auf: Christus non veraciter et quantum ad realem præsentiam descendit ad inferos, ut ponit Thomas et communis via, sed solum *quoad effectum*. Wie andere seiner 900 Streitsätze zog ihm auch dieser viele Anfeindung zu; er kam unter die von Innozenz VIII. ausgezogenen und als gefährlich bezeichneten. Picus schrieb eine besondere Apologie zu der These, in der er sich mit Berufung auf Durandus und den Bretagner Herveus besonders über die philosophische Controverse verbreitete, ob von einem Geiste, einer Seele das Dasein an einem bestimmten Orte behauptet werden könne. Doch auch die Apologie half ihm wenig, seine Meinung blieb verworfen bis sie ihrem *negativen* Theile nach von den Reformirten wieder aufgenommen ward. Endlich haben wir hier noch einer Aeusserung des Cardinals *Nikolaus a Cusa* in der Predigt über Psalm 30, 11 zu erwähnen. Ohne Zweifel in der Absicht, die ohnedem an Aeusserlichkeit leidende Satisfaktionstheorie zu vervollständigen, lehrte er dort, Christus habe am Orte der Verdammten die Strafe und Peinigungen der verlornen Sünder erduldet. Nicht nur stimmten ihm hierin in der Folge einzelne Angehörige der lutherischen Kirche bei, sondern auch die Reformirten bekannten sich zu einer Deutung des Descensus, welche zum wenigsten an die Auffassung des Cardinals in etwas anstreift. Doch vorher noch stellte sich *Faber Stapulensis* in die Schranken wider ihn, indem er die Aeusserung in jener Predigt als eine irrige, blasphemische und unerhörte charakterisirte. Aber Faber drang

[1]) Lib. 3, 22, qu. 3 virtualem tantummodo motum præsentiamque efficaciæ.

mit seiner Widerlegung nicht durch, sondern bereitete sich zu seinen übrigen Anfechtungen nur neuen Verdruss, indem er den Hass der Römer in einem Grade erregte, dass ihm die Würde eines Doktors der Theologie genommen wurde [1]).

Der Lehrbegriff der römisch-katholischen Kirche. Wir haben gesehen, wie die Kirche des Abendlandes auf der schon in früher Zeit von ihr betretenen Basis unverrückt ihre Bahn verfolgt hat. Nachdem sie sich den meist vom Orient hervorgearbeiteten Grundstock der christlichen Glaubenslehre nach dem Masse ihres Bildungszustandes und der ihm entsprechenden Geistesbedürfnisse einmal angeeignet hatte, warf sie sich mit aller Macht der Tradition in die Arme. Die Schriftlehre erfuhr im besten Falle eine bloss beiläufige Berücksichtigung; die Schrifterklärung stand zum herrschenden Dogmatismus in einem völlig rechtlosen Knechtsverhältniss; der tradirte Glaubensstoff war allein Gegenstand schulmässiger Erörterungen. Was der reflektirende Verstand in der Exposition desselben zu leisten im Stande ist, war nun erreicht. Auch die Konflikte und Widersprüche, in die er beim Bestreben der Vermittelung des objektiven Dogmas für das denkende Bewusstsein unvermeidlich führt, lagen vor und drohten zum Theil schon an's Licht zu treten. Insofern war die Kirche am Ende einer Entwickelungsreihe angelangt, so dass nur die Wahl bleiben konnte, entweder eine neue Bahn zu betreten oder sich bei dem Resultate der bisherigen Bewegung zu beruhigen. Die *römisch-katholische Kirche* that das Letztere: sie bemächtigte sich des Resultats, das die kirchliche Wissenschaft des Mittelalters gehabt hatte, als des ihr gebührenden Erbes und fixirte es im Gegensatze zu der sich dawider erhebenden Opposition. Zwar haben wir so eben aus dem Jahrhunderte vor der Reformation ein merkliches Schwanken, besonders auch in der Auffassung unseres Dogmas wahrgenommen, es wurden Versuche gemacht, die kirchliche Vorstellungsweise an eine neue Anschauung zu vertauschen; allein diese Versuche waren noch ganz isolirt, die Kirche liess sich ihre festgestellten Bestimmungen durch sie so wenig aus den Händen ringen, dass sie sie als wohlerworbene Errungenschaft

[1]) Vgl. Lavater, de desc. Ch. l. I. c. 9; Dan. Cramer, de desc. Chi. ad inf.; die Hauptvertheidigung des Augapfels c. 67. p. 520, lauter Schriften, die ich so wenig als die Apologie des Picus zur Hand bringen konnte.

nur um so entschiedener bewahrte; sie hatten noch keine andere Bedeutung als die unbewussten Vorboten einer nahenden Umwälzung zu sein. Diese erschien in der Reformation, welche den stolzen Bau des scholastischen Formalismus über den Haufen warf, indem sie ihm von einer andern Grundlage aus einen neuen Bau entgegensetzte. Aber auch durch diese gewaltige Erschütterung des bisherigen Besitzthums liess die katholische Kirche sich nicht bewegen, es aufzugeben. Sie rettete es in ihre Marken hinüber, erhielt dessen Status quo in ihrem Innern und vertheidigte es nach Aussen. So hat sie gethan bis auf diesen Tag; sie kann nicht anders, ohne sich selber aufzugeben. Ueber den Descensus hat sie ihre Ansicht officiell im Catechismus romanus niedergelegt. In allen wesentlichen Stücken besteht zwischen ihr und derjenigen der rechtgläubigen Theologen des Mittelalters die vollkommenste Uebereinstimmung. In der ganzen Folgezeit bemerken wir bis auf die Gegenwart keine Lehrabweichung von Belang: nur das Interesse am Descensus ist in einer zwar langsamen, aber fortwährenden Abnahme begriffen, so dass die neuern Dogmatiker meist sehr oberflächlich über ihn hinweggehen. Wie oben den Lehrbegriff der griechischen Kirche, so werden wir also hier einen Abriss des Lehrbegriffs der römisch-katholischen Kirche als Endergebniss und Abschluss der Geschichte des Dogmas im Mittelalter am besten folgen lassen.

Der römische Catechismus, der uns dabei zu Grunde liegen mag, behandelt in Angemessenheit zu der katholischen Partition des Symbolums den Descensus in Verbindung mit der Auferstehung (Lib. 1, pars 2. c. 7, §. 100 — 105), womit er der Thatsache von der Niederfahrt Christi, wenn nicht mit ausdrücklichen Worten, so doch der Sache nach, eine zu den sich entgegenstehenden Thatsachen seines Todes und seiner Auferstehung vermittelnde Stellung anweist. Die Kirche lehrt den Descensus rein auf Grund der *Tradition*, als deren Quelle sie das Apostolicum nennt, während ihr das zweifelhafte Zeugniss der *Schrift* ziemlich gleichgültig ist. Sie ermangelt zwar nicht, einer Anzahl von Stellen eine Beziehung auf ihn zu geben, hat aber wiederholt auch die Behauptung, dass er in der Schrift nicht ausdrücklich gelehrt sei, ohne Widerstreben gewähren lassen [1]). Sie hat an ihm ein

[1]) Lud. Blosius, collyrium haereticorum, l. I. c. 5.

vorzugsweise praktisches Interesse, indem er ihr die Weise, wie die hochgepriesenen Frommen Israel's in den vollen Genuss des Verdienstes Christi und dadurch der Seligkeit gelangt seien, zur Anschauung bringt. Dagegen zieht sie und ziehen ihre Dogmatiker die Voraussetzungen und Bedingungen des Vorgangs, die Frage nach der Möglichkeit, Nothwendigkeit, Wirklichkeit nicht in den Kreis der Untersuchung. Subjekt des Descensus ist die anima Christi in ihrer Getrenntheit vom Leibe, aber in ihrer unauflöslichen Einigung mit der göttlichen Natur. Wie wir schon oben gesehen haben, die Gottheit inhärirt nicht minder der abgeschiedenen Seele als dem todten Leibe Christi, die Annahme einer Scheidung oder Trennung jener von diesen beiden ist in keinem einzelnen Momente zulässig. Und dieweil die göttliche Natur, die divinitas als das Personbildende Element in Christo gilt, so resultirt, dass eine und dieselbe *Person Christi* zu ein und derselben Zeit beides, im Grabe *und* im Limbus gewesen sei. Simul etiam confitemur, eandem Christi personam eo tempore apud inferos fuisse et sepulchro jacuisse. §. 100[1]). Wie? darüber erhielt man von nun an noch weniger Auskunft als in den Tagen des Thomas Aquin, genug dass die Seele Christi in ihrer Geeintheit mit der Gottheit Christi durch kein Gesetz der Nothwendigkeit gebunden, sondern frei und aus freiem Entschluss, nicht etwa nur der Kraft und Wirksamkeit nach, sondern in That und Wahrheit, zu der unterirdischen Lokalität niedergestiegen ist. Nec existimandum est, eum sic ad inferos descendisse, ut ejus tantummodo vis ac virtus, non etiam anima eo pervenerit; sed omnino credendum est, ipsam animam re et præsentia ad inferos descendisse. 103. Anlangend ferner den *Ort* dieses Hingangs, so wird er, im Unterschiede zur Hölle im eigentlichen Sinn oder der Gehenna, als dasjenige Behältniss bestimmt, in welches die Seelen der Heiligen vor Christi Ankunft aufgenommen worden sind. Christus stieg zur Hölle, resp. zur obern Hölle, dem Limbus patrum, nach neuerm Sprachgebrauche zur «Vorhölle der Väter» nieder, und noch genauer gesprochen 1) in den Schoos Abraham's (C. R. § 105) oder Paradies (Liebermann, institutt. theol. 4 Ausg. Mainz 1836

[1]) Bellarmin I controv. gener. II. de Cho. L. 4; de anima ipsius c. 12 sqq.; Edm. Richer, specul. eccles. c. 13; Catechism der christ-kath. R. für das Bisth. Augsburg. 1836. S. 18.

I. 567, wo aber Paradies noch unterschieden wird vom Paradiese der Seligen bei Christo), welche Räumlichkeit die Seelen der wahrhaft und vollendet Frommen umschloss; 2) in das vorchristliche, mit dem Schoosse Abrahams cœxistente und zusammengehörende Fegfeuer, welches diejenigen Frommen, die bei ihrem Absterben noch etwas zu vergüten und zu bezahlen hatten, enthielt. §. 104. Piorum animæ, cum e vivis excessissent, *vel* in sinum Abrahæ deferebantur, *vel* quod etiam nunc iis contingit, quibus aliquid diluendum et persolvendum est, purgatorii igne expiabantur [1]). Da weilte er von dem Eintritte des Todes an so lange als der Körper im Grabe lag, bis zur Auferstehung.

Christus descendirte nicht um etwas zu leiden, nicht zur Aufsichnahme irgend einer Strafe, sondern seine Absicht war die *Befreiung der Heiligen* nach Uebermittelung der Frucht seines Leidens und Sterbens an sie. Was sonst noch als Wirkung des Descensus genannt wird, steht zu diesem Einen Ziele im Verhältniss zur Unterordnung. Die griechische Kirche lehrt eine «Erlösung» der im Hades Zurückgehaltenen durch das Mittel der Predigt; die römische Kirche lehrt, wenn man in ihrer Auffassung das beachtet, worauf sie den Hauptnachdruck legt, eine Befreiung der Heiligen aus Jsrael auf Grund des Todes Jesu. Vor seinem Tode standen Niemanden die Pforten des Himmels offen. Die Seelen der heiligen Väter und Frommen des alten Bundes, welche nach empfangener Verheissung der Ankunft Christi entgegenharrten, ruhten sine ullo doloris sensu, geschieden von den ewig Verdammten und von den im Kindesalter Gestorbenen, in dem bloss temporellen Schoosse Abrahams oder Limbus patrum. Nicht zwar um aktualer Sünde, aber um der Erbschuld willen (ob noxam) von den Dämonen gefangen gehalten, hatten sie keine pœna sensus, sondern nur pœna damni zu leiden; ihre Plage war, der seligen Anschauung Gottes und hiemit der himmlischen Seligkeit entbehren zu müssen. Ut alio doloris sensu carerent, tamen dei adspectu privati, et spe

[1]) Gemeiniglich hat es den Anschein, als ob das Fegfeuer ausschliesslich auf die gläubigen Christen eine Beziehung habe. Allein es wird auch ein vorchristl. Purgatorium, freilich nur als Abtheilung des Limbus, nicht als für sich abgesonderte Localität angenommen. Daher die fast durchgängige Berufung auf 2 Macc. 12, 43 f. als locus probans. Bei Bellarmin, der de purg. II. c. 1. die einschlägigen Irrthümer abhandelt, findet sich nicht der wünschbare Aufschluss. Vgl. Klee, kath Dogm. Bd. II, 421.

beatæ gloriæ, quam expectabant, suspensi torquebantur. C. R. §. 102. 103; Suarez, in 3 Thomæ, disp. 43, sect. 3. Mit Christi Tod war ihre Schuld getilgt, die Ursache ihrer Fernhaltung von Gottes Angesicht entfernt Es konnte sich also nur noch darum handeln, sie in den Genuss der Wohlthat seines Leidens einzusetzen. Diess geschah, indem er 1) nach Bewältigung der Dämonenschaft und mitverbundener Manifestation seiner Gottessohnschaft, welches das Mittel zur Erreichung des Zweckes ist, 2) den theuren Seelen in der Vorhölle sich zeigte, ihnen die Frucht seines Leidens mittheilte, sie aus der Unbehaglichkeit ihres Gefängnisses befreite, und sie durch die nachfolgende Versetzung in den Himmel der wesentlichen Seligkeit, die in dem Schauen Gottes besteht, theilhaft machte. Damit war dem entleerten Limbus sein Ende bereitet.

Diese Lehre der katholischen Kirche nun, der es möglich wird, nebenbei den Descensus auch als einen Triumph Christi über den besiegten Teufel anzusehen, leidet offenbar an grossen Schwächen, auf welche einzugehen wir einstweilen noch aufsparen. Die Annahme von dem gleichzeitigen Weilen der Person Christi im Limbus und im Grabe, vom einheitlichen Zusammensein der göttlichen Natur mit dem todten Körper wie mit der lebendigen Seele kann vor dem begrifflichen Denken nicht bestehen. Der Limbus in der ihm kirchlich gewordenen Bestimmtheit ist eine rein fiktive Vorstellung. Die Einschränkung nicht nur des Erfolges der Thätigkeit Christi, wozu die griechische Kirche stark tendirt, sondern der gesammten Anlage des Hingangs ausschliesslich auf die alttestamentlichen Gläubigen beruht auf Willkühr, wenn sie sich auch innerhalb des Systems als eine Consequenz des Dogma's von der alleinseligmachenden Kirche ausweisen kann. Die gänzliche Uebergehung der Predigt des Evangeliums an die Abgeschiedenen [1]) ist schriftwidrig, wie sie denn der behaupteten Befreiung derselben den Charakter der Aeusserlichkeit, einer That, die jeder wünschbaren innern Vermittelung ermangelt, aufprägt.

[1]) Eine ehrenwerthe Ausnahme bildet u A. der Jesuit Salmero, Comment. in 1 Petr. III. 19.

DRITTER ABSCHNITT.

Von der Reformation bis auf die Gegenwart. Der Protestantismus.

I. Die Gestaltung des Dogma's in der protestantischen Orthodoxie. Lutherische und reformirte Kirche.

Von den ersten Anfängen seiner Ablenkung von der biblischen Grundlage an konnten wir bisher eine Entwickelung des Dogma's in der stets gleichen Richtung bemerken. Die eschatologische Grundanschauung, der die Lehre von einem Hingange Christi zu den Todten erwachsen war, war längst vergessen, mit ihr auch die Möglichkeit eines Beweises für die Nothwendigkeit des Descensus dahingefallen. Von dort an wäre seine Elimination aus der Reihe der kirchlichen Dogmen die einzig richtige Consequenz gewesen; die entstandene Lücke hätte die Annahme einer präliminären Rückkehr zum Vater bis zur Auferstehung ausgefüllt. Allein der Geltendmachung dieser Consequenz stellte sich das übermächtige Bollwerk der kirchlichen Tradition entgegen und über die Frage nach der Zulässigkeit, den Descensus zu behaupten, half die Gewöhnung, Christum unter Missachtung der Ansprüche seiner menschlichen Natur in ein durchaus exceptionelles Verhältniss zu den als universell geltenden Gesetzeu zu stellen, hinweg, so dass die vorhandene Inconsequenz nicht einmal in's Bewusstsein eintreten konnte. Die natürliche Folge war die Hervorkehr des soteriologischen über das christologische Moment, so dass beim Beginn der Reformation der Hauptnachdruck im Dogma längst nicht mehr auf dem *Descensus Christi* als solchem, sondern auf der durch ihn erwirkten *Befreiung der Väter* aus dem Limbus lag. Seiner Selbstständigkeit war er vollkommen verlustig gegangen, er erschien bloss noch als Mittel zum *Zweck*. Zudem hatte das letztvergangene Jahrhundert selbst innerhalb der Kirche einige Schwankung ver-

rathen; der Zusammenhang mit der Schrift war zweifelhaft geworden, wurde zum Theil sogar in Abrede gestellt; namhafte Lehrer der Theologie versuchten im Unterschied zur bisherigen einer metaphorischen Auffassungsweise, oder einer Ausbeutung und Umdeutung des Dogma's im Interesse einer mechanischen, starr juridischen Satisfaktionstheorie Eingang zu verschaffen.

Eine sehr verbreitete Vorstellung vom Werke der Reformation dürfte nun vermuthen, der Protestantismus werde nach vorausgegangener Emancipation von der vorgefundenen Fassung durch eine Rückkehr zur Basis der urchristlichen Quellen eine neue schriftmässige Construction unseres Dogma's hervorgearbeitet haben. Aber die Prätension eines einfachen Zurückgehens auf die Anfänge, nach erfolgtem Bruche mit dem Dagewesenen, erweist sich bei näherer Betrachtung in den meisten Fällen als eine fiktive. Das Bewusstsein kann wohl mit einer vorhandenen Weltansicht zerfallen, nicht so leicht eine weiter zurückliegende sich unverändert zueignen. Auch die Reformation ist ein Zeugniss für die Richtigkeit dieser Bemerkung. Abgesehen davon, dass ihr die Lösung von ganz andern Aufgaben oblag, als sich mit Untersuchungen und Bestimmungen über den Descensus zu befassen, konnte sie schon aus dem Grunde nicht die auf das N. T. gegründete Lehre der alten Kirche reproduciren, weil sie den langen Weg zur neutestamentlichen Eschatologie nicht zurückfand. Die Reformation nahm ihren Ausgang nicht in einem theoretischen Bedürfnisse, sondern der Antrieb zu ihr lag in dem religiös-praktischen Interesse des Subjekts für seine Heilsbeschaffung Um so begreiflicher ist, dass sie den Descensus — wie er ihr denn auch von der Kirche des Mittelalters präsentirt wurde, — überwiegend von der Seite seines Erfolges in's Auge fasste, dagegen die Frage nach dem descendirenden Subjekte, über das sie anfänglich mit dem Widerpart einig zu sein meinte, fast unbeachtet liess. Dem gemäss konnte der Punkt, an den der Widerspruch gegen das kirchliche Dogma ansetzte, nur der Limbus patrum und die Behauptung von dem Enthaltensein der alttestamentlichen Frommen in ihm sein. Unter diejenigen Doktrinen, welche die Gewissheit des präsenten vollen Heiles in Christo am stärksten gefährdeten, gehörten namentlich einige, welche mit den eschatologischen Zeitanschauungen in der allerengsten Beziehung standen. Die neu sich bildende Kirche setzte daher den willkührlichen Satisfak-

tionen des alten Systems die objektive Unendlichkeit des Verdienstes und alleinige Genugthuung des Todes Christi entgegen. Von hier aus traf der erste vernichtende Schlag das Purgatorium, als ein die alleinige Versöhnung des Subjekts durch den Glauben beschränkendes, phantastisches Institut, der zweite beseitigte den letzten Rest des unkenntlich gewordenen Hades, den ganz unbiblischen Limbus. Nicht nur bildet der Augenblick des Todes das Ende der Gnadenzeit für den Einzelnen, nicht nur hört mit ihm die Möglichkeit, erlöst zu werden auf, sondern in æternitate nulla est mutatio, die Seelen, in bloss zwei Classen geschieden, gehen unmittelbar in die Seligkeit *oder* in die Verdammniss über. Diess gilt von den vor Christi Erscheinung Gestorbenen eben so gut als von den Spätern. Namentlich ist von den Frommen Israels ihre sofortige Aufnahme in den Himmel zu behaupten[1]), die Vorgabe der Nothwendigkeit ihrer Befreiung eine Absurdität. Für die abgeschiedenen Seelen existirt kein Receptaculum, dessen Leiden reinigende Kraft zukäme, und daraus menschliche Vollmacht, Messe oder Fürbitte zu erretten vermöchten; eben so wenig gibt es einen Limbus Das war die gemeinsame Voraussetzung des Protestantismus gegenüber dem Katholicismus; nur in dem Punkte waltete eine Differenz, dass die Reformirten die Seligkeit und Verdammniss erst mit dem Weltgericht, die Lutherischen sofort mit dem Tode eine absolute werden liessen Calvin, institutt. III, 25. 6.

Von solcher Voraussetzung aus stand die Wahl nur zwischen einer doppelten Möglichkeit offen Entweder liess sich nach Beseitigung des Limbus und Ausscheidung des Gedankens an eine Befreiung der Väter aus ihm das Residuum des Dogma's, der Descensus Christi ad inferos ohne anderweitige Beigabe, in's neue System hinüberretten, auf welchen Fall das mitverbundene Geschäft Christi neu bestimmt werden musste. Oder man erkannte die Unangemessenheit der Annahme einer Niederfahrt Christi zu den gegebenen Voraussetzungen, auf welchen Fall, freilich in Widerspruch mit der Schrift, aber in Harmonie mit dem System, ihre Läugnung ausgesprochen werden musste. Den erstern Weg schlug die *lutherische*, den zweiten anfänglich die *reformirte* Kirche ein,

[1]) Vgl. Brochmann, syst. theol. Ulm. 1658. T. I. p. 361. Chamier, corp. theol. Genev. 1653 p. 225 f. V. 15; Alting, scripta theol. Amstelod. 1754 p. 571: idem est fidelium post mortem status in utroque testamento.

und zwar im Einklang mit der sonstigen Verschiedenheit dieser beiden Grundformen des Protestantismus, wonach bei jener die Tradition einen ungleich grösseren Einfluss ausübt als bei dieser. Da die Lehre sich von Anfang an in beiden eigenthümlich zu gestalten versucht, so würde es ein ganz verfehltes Beginnen sein auch nur während der grundlegenden Zeit eine einheitliche Darstellung der fernern Bildung des Dogmas in den zwei Kirchen geben zu wollen. Die Lehrgestaltung des Descensus ist je und je das Resultat der gesammten Bestimmtheit eines dogmatischen Systems und namentlich sind es die Bestimmungen über Sein und Thun des Gottmenschen, die sich in ihr reflektiren. Betrachten wir also zuerst

a) *Das Dogma in der lutherischen Kirche.*

So oft ein kirchliches System, unter dessen Herrschaft die Gemüther Jahrhunderte lang gestanden haben, durch den Eintritt grosser bis dahin verkümmerter Principien in das Bewusstsein, erschüttert und von Jnnen heraus gesprengt wird, pflegen seine peripherischen Theile im geraden Verhältniss zu ihrem Abstande vom Centrum einem empfindlichern Schwanken anheim zu fallen. Während von dem auf verändertem Fundamente sich erhebenden Neubau sich erst noch die Grundlinien allmählig fixiren, gewahrt zwar das Bewusstsein nach und nach die Incongruenz dieser Theile zu dem sich bildenden Aufriss, aber darum gelingt ihm nicht sobald, sie in den Schmelztiegel aller seiner Consequenzen hineinzubringen und in volle Harmonie mit allen Haupt- und Nebenpartieen zu setzen; sondern häufig sieht sich der gestaltende Geist trotz der Absicht, sie dem neu gewonnenen Gedankengebilde organisch einzuverleiben, verurtheilt, verschiedene Experimente mit ihnen vorzunehmen, bevor er endlich die Entdeckung des Gesuchten macht. Diess war das Schicksal des Dogmas vom Descensus in der lutherischen Kirche bis auf die Zeit der Concordienformel. Alle denkbaren Möglichkeiten, sich dasselbe zurecht zu legen, wurden hintereinander zu Tage gefördert, ohne dass man sich bei der einen oder der andern zu beruhigen vermocht hätte. Wirr standen die sich ausschliessenden Ansichten einander gegenüber, eine um die andere machte einen Anlauf, sich Anerkennung zu verschaffen; doch, ihnen durch umfassende allseitige Erörterungen auf den Grund zu kommen, auf dem Wege offenen geistigen Kampfes zu einem befriedigenden Resultate zu gelangen, trug man aus Scheu, zu den

vorhandenen noch einen weitern Dissensus zu setzen, ein unschwer zu begreifendes Bedenken.

Was von der Kirche vor der Aufstellung der Concordienformel im Allgemeinen gilt, gilt von *Luther* selbst, mit dem wir billig beginnen, in's Besondere. Zu einer selbstbewussten Bestimmtheit der Ueberzeugung hat es unseres Bedünkens der grosse Reformator in diesem Punkte nicht gebracht, wie er denn wiederholt die Erklärung abgibt, «davon nichts Beschlüssliches reden» zu wollen und bereit zu sein, Jedermann die Freiheit zu lassen, sich's einfältiglich einzubilden «auf's Beste er kann». «Es sind wohl viel gewesen, sagt er, die solches mit Vernunft und fünf Sinnen haben wollen fassen, aber damit nichts troffen noch erlanget, sondern nur weiter vom Glauben gegangen und abgeführt. Demnach pflegt man's auch also an die Wände zu malen, wie Christus hinunterfährt, mit einer Chor-Kappen und mit einer Fahnen in der Hand, für die Hölle kömmt, und damit den Teufel schlägt und verjaget, die Hölle stürmet und die Seinen heraushott; wie man auch in der Osternacht ein Spiel für die Kinder getrieben hat. Und gefällt es wohl, dass man's also den Einfältigen fürmalet, spielet, singet oder sagt, und soll's auch dabei bleiben lassen. — Es macht viel weitläufiger unnützer Fragen, ob die Seele allein heruntergefahren sei, oder ob die Gottheit bei ihr gewest sei? Item: was er daselbst gethan habe und wie er mit den Teufeln umgegangen sei und dergleichen viel, davon sie (die Welt) doch nichts wissen kann.» Durchgehen wir die zerstreuten Aeusserungen Luthers über den Descensus mit dem Bestreben, sie um der Uebersicht willen unter gewisse Gesichtspunkte zu bringen; so begegnen wir in denselben zwei Hauptrichtungen, je nachdem er sich im Anschlusse an die Schrift auf dem *exegetischen* oder im Anschlusse an das Apostolikum und die Dogmatik auf dem *kirchlichen* Boden bewegt. Jede Hauptrichtung sodann umfasst noch eine mehr anfängliche, bald wieder aufgegebene und eine spätere, constantere Auffassung. Auf exegetischem Gebiet, also in seinen Commentarien bereitet zunächst der petrinische Locus Luther'n viele Noth. «Das ist ein wunderlicher Text und finsterer Spruch, als freilich einer im N. T. ist, dass ich noch nicht gewiss weiss, was St. Peter meint.» Besonders gereicht ihm die dort erwähnte Predigt an die Unterirdischen zum Anstoss, so dass er 1523 in der Auslegung der ersten Epistel Petri zu 3, 19 schreibt: «das kann ich aber nicht wohl glauben, dass

Christus hinabgefahren sei zu den Seelen, und habe ihnen da gepredigt: so ist die Schrift auch dawider.» [1]) Aber auch später kann er sich mit der Stelle nicht recht versöhnen: «Eine solche schreckliche Strafe hat St. Petrum bewegt und verursacht, dass er wie ein wahnsinniger oder besessener Mensch mit solchen Worten herausfähret, die wir noch auf diesen Tag nicht verstehen können; denn so sagt er: (folgt 1, 3, 19. 20.) Dieses ist gewisslich ein wunderlich Urtheil und schier eine thörichte Rede, damit der Apostel dieses schreckliche Spektakel dargethan hat wie es sich ansehen lässt.» Comment. in Genes. cap. 7. Dennoch weiss sein unabhängiger kühner Geist zuletzt kein sichereres Auskunftsmittel, als sich unter das Schriftwort zu beugen, und wir sehen seine Anschauung mit der Zeit eine den biblischen Grundlinien immer conformere Gestalt gewinnen. Seine Lehre ist dann diese: Christus ist im Geiste zu Denen hingegangen, «die im Kerker der Vorhöllen waren», «zu den Gefangenen im Gefängniss», oder schlechthin «zu den Seelen». Frägt man, welches der Ort sei, der damit bezeichnet werde, so lässt sich nur entweder an den Hades oder an einen dem Limbus ähnlichen Ort, wie Schooss Abrahams denken. Der Hades aber, der Scheol des A. T. kann aus dem Grunde nicht wohl gemeint sein, weil ihn Luther zu Genes. 25, 42 definirt als commune quoddam receptaculum non corporum tantum (nämlich im Gegensatze zum sepulcrum), sed et animarum, ubi *omnes mortui* congregantur, während er Christum nie zu *Allen* gehen lässt, sondern die Gottlosen, entschieden in ihren Sünden Gestorbenen ausnimmt. Wir werden demnach sicherer gehen, wenn wir annehmen, Luther lasse Christum an den Ort kommen, von dem er zu Genes. 49 redet, «worin Gott die Heiligen und Auserwählten ruhen lässt, ohne Tod, ohne Schlaf, ohne Höllenangst. Wie aber dieser Ort genannt und wo derselbe anzutreffen sei, weiss Keiner» [2]). Dort nun predigte der Herr und zwar in der Absicht, «auf dass sie erkennten, ihre Sünden wären ihnen durch das Opfer Christi vergeben». Indess bezog sich seine

[1]) Vgl. dagegen «Auslegung der Episteln durch den Advent» die Predigt über das Evangelium am 3ten Advent.

[2]) Dieser Ort ist nicht Himmel und nicht Hölle. Man ruht darin in Gottes Gnade. «Lasst uns also glauben, es gebe irgend einen Ort der Auserwählten, wo Alle ruhen, mit Ausnahme Derer, die nach dem Willen Gottes mit Christus in's Leben zurückgekehrt sind.»

Heilsthätigkeit nicht auf «gottlose Verächter und Tyrannen, von denen man gewiss sagen kann, dass sie verdammt sind, so sie in ihren Sünden umkommen sind». Auch ist sie nicht schlechterdings auf die verstorbenen Altväter und Patriarchen einzuschränken, welcher Christus ohne Zweifel etliche, da er auferstanden ist, mit zum ewigen Leben auferweckt hat, sondern Petrus sagt klärlich, dass er «auch etlichen gepredigt habe, die zur Zeit Noäh nicht glaubten und auf die Geduld Gottes warteten, d. i. die da hofften, Gott würde nicht so grausam wüthen gegen das menschliche Geschlecht» [1]).

Diese auf dem Wege der Schriftforschung gewonnene Fassung verdient im Gegensatze zu derjenigen der vorangegangenen Zeit alle Beachtung. Die Hervorhebung der vergessen gewesenen Predigt setzt die Mittheilung des Heils in Christo an die Abgeschiedenen in Abhängigkeit zu einem im Innersten des Subjekts selbst vor sich gehenden Processe. Die Einschränkung auf die heiligen Väter ist durch die Zulassung Etlicher, welche aus entschuldbaren Gründen «nicht geglaubt haben oder nicht haben glauben können,» durchbrochen. Ueberhaupt sind fruchtbare Keime zur Wendung der abgebogenen Entwickelung des Dogma's gegeben, wenn auch mehrfache Lücken, besonders auf christologischer Seite, sich nicht verbergen lassen. Allein diese Darlegung konnte sich ebenso wenig Anerkennung verschaffen als eine nicht minder evangelisch gehaltene eines Unbekannten *S. V. P.*, schon 1525 in einem Büchlein: «Grund und Anzeigung des Artikels von Christo zur Höllen hinuntergestiegen» ausgesprochene. Denn, wie wir bereits bemerkt haben, alle eschatologischen Grundprämissen der Zeitdogmatik widerstanden ihr. Es darf uns daher nicht allzusehr befremden, bei Luther noch eine weitere, mit der eben betrachteten unvereinbare, weil dem *kirchlichen* Bewusstsein entsprungene Lehrdarstellung zu finden. Luther bezog zwar, wie aus einer Aeusserung zu Genes. VII. (Opp. ed. Lips. T. I. p. 512. 513) erhellt [2]), die beiden divergenten Ansichten auf einander;

[1]) Auslegung des Hoseas VI, 2, Luther's letzte Erklärung aus dem Jahr 45. — An einer andern Stelle, zu Genes. VII, bringt er Christum auf das Zeugniss Petri hin, mit einer ungläubigen jenseitigen Welt in Verbindung, wobei er aber nicht Gottlose, sondern «die jungen Kinder und andere, welche ihre Einfältigkeit zu glauben gehindert hat» im Auge hat.

[2]) «Eine solche Offenbarung ist dieses auch von Christo, dass er die Seelen

jedoch brachte er es über ihr gegenseitiges Verhältniss nicht in's Reine mit sich, sondern beide verharrten ihm in ihrer starren Geschiedenheit ohne sich zu einer innern Einheit erweichen zu wollen. Und fragen wir, welche der beiden Luther's *eigentliche*, ihm selbst entsprechende Meinung gewesen sei, so werden wir wohl auf die *kirchlich gehaltene* hinweisen müssen, so dass die Verfasser der Concordienformel nicht Unrecht gethan haben, sich an diese allein zu halten. Indem wir sie hiemit folgen lassen, ist die in der Auslegung von Psalm XVI. im Jahr 1524 geäusserte, wonach Christus auch nach seinem Tode höllische Schmerzen und Pein in der Hölle erduldet, seine Seele die Hölle geschmeckt und gefühlt hätte, auf dass er damit Alles uns zu gut überwinden möchte, nur um der Merkwürdigkeit willen anzumerken. Sie wurde von Luther bald wieder aufgegeben, dagegen zwei Decennien später von anderer Seite her mit grossem Ernst geltend gemacht, so dass wir sogleich auf sie zurückkommen müssen. Der locus classicus nun, der wir die eigentliche, kirchliche Auffassung Luther's vom Descensus entheben, ist seine bekannte Thorgauer Predigt von 1533. Danach ist Christus wirklich, wahrhaftig und wesentlich zur *Hölle* gefahren (Werke, IV. p. 1553. 54), und zwar mit Seele *und Leib*, ohne dass deshalb der Leib aufgehört hätte, im Grabe zu liegen. Die Beweisstelle hiefür lautet: «Wir sollen . . schlecht, einfältiglich unser Herz und Gedanken an die Worte des Glaubens heften und binden, welcher sagt: ich gläube an den Herrn Christum, Gottes Sohn, gestorben, begraben und zur Höllen gefahren. Das ist an die ganze Person, Gott und Mensch, *mit Leib und Seele ungetheilt*, von der Jungfrauen geboren, gelitten, gestorben und begraben. *Also soll ich's hie auch nicht theilen*, sondern gläuben und sagen: dass derselbige Christus, Gott und Mensch in Einer Person zur Höllen gefahren, aber nicht darinnen blieben ist. Psalm 16, 10. Seele aber heisset er nach der Schrift Sprache nicht wie wir, ein *abgesondert Wesen vom Leibe*, sondern den ganzen Menschen, wie er sich nennet den Heiligen Gottes. Wie aber solches möge zugegangen sein, dass der Mensch da im Grabe liegt, und doch zur Hölle fähret, das sollen und müssen

gelehret hat derer, die zur Zeit der Sündfluth umkommen sind. *Darauf nicht übel kann gezogen werden der Artikel im Glauben, dass Christus zur Hölle gefahren sei.*»

wir wohl unergründet und unverstanden lassen». Die Worte sind, namentlich gegen das Ende ganz unzweideutig: Christus lag im Grabe dem *Leibe* nach; zugleich fuhr er zur Hölle mit *Leib* und Seele; also zwei Leiber Christi jene drei Tage hindurch! Nur dann würde man jedoch diess als eine dialektisch rein unvollziehbare Vorstellung zu bezeichnen ein Recht haben, wenn man die von Luther gehegte Theorie des Gottmenschen mit der in ihr liegenden Consequenz der Idiomencommunication und des Ubiquitätsbegriffs ausser Acht lassen dürfte. Wo dagegen eine operative Omnipräsenz des Leibes Christi, die in Kraft des Willens auch zur substanziellen wird, sich zum Dogma erhebt, da müsste sogar getadelt werden, wenn auch Angesichts des todt im Grabe liegenden Leibes der Descensus nicht ausdrücklich als ein leiblicher statuirt würde. — Als Werk des zu den *Verdammten* hinuntergestiegenen Christus in der Hölle wird genannt die thatsächliche Vernichtung der Gewalt und Herrschermacht des Teufels. Die Erscheinung Christi in der Hölle ist als die Manifestation und Execution seines Sieges über den Teufel zu begreifen, etwas anders will der Artikel vom Descensus nicht. «Wenn ein Kind oder Einfältiger Solches höret, so denkt er nicht anders, denn dass Christus den Teufel habe überwunden und ihm alle seine Gewalt genommen. Das ist recht und christlich gedacht, die rechte Wahrheit und dieses Artikels Meinung troffen u. s. w.» Das Hauptstück Nutz und Kraft desselben sei, «dass mich und Alle, die an ihn glauben, weder Hölle noch Teufel gefangen nehmen, noch schaden kann.» «Darum sage nur einfältiglich also, wenn man dich fraget von diesem Artikel, wie es zugegangen sei: das weiss ich wahrlich nicht, werde es auch nicht erdenken noch ausreden können. Aber grob kann ich dir's wohl malen, und in ein Bild fassen, von verborgenen Sachen fein klar und deutlich zu reden, dass er ist hingangen und die Fahne genommen, als ein siegender Held, und damit die Thore aufgestossen, und unter den Teufeln rumort, dass hier Einer zum Fenster, dort zum Loch hinausgefallen ist.» Dass wir übrigens in dieser Darlegung nicht etwa eine momentane, nachher wieder Preis gegebene Meinung von Luther zu erkennen haben, beweisen die nach dem Jahr 1540 geschriebenen Worte: Christum descendisse ad inferos, h. e. ad *locum damnatorum*, juxta symbolum simpliciter credo, atque ibi factum *victorem diaboli*. Vgl. J. C. Mylii mem. bibl. Jen. p. 289.

Offenbar haben wir hier eine Herübernahme des Dogma's aus der vorreformatorischen Zeit, aber mit denjenigen Modifikationen, welche der Ausfall des Limbus und die Beseitigung des Gedankens an die Nothwendigkeit einer Beseligung der alttestamentlichen Heiligen nach sich ziehen musste. Das Eigenthümliche der Ansicht besteht 1) in der Verwandlung des Descensus in eine *Höllenfahrt* nach dem eigentlichen und engern Sinne des Wortes; 2) in der Bestimmung, dass Christus schlechthin ungetheilt, mit Leib und Seele zum Ort der Verdammten niedergefahren sei, wie sie im Systeme ihre Begründung hat; 3) in der Einschränkung des Ziels auf die Durchführung des Sieges über den Teufel, uns zu gut. «Auf dass er auch uns, die darin sollten gefangen liegen, daraus erlösete».

Luther hatte kaum die Augen geschlossen, als sich in der von ihm ausgegangenen Kirche bis auf die Zeit der Abfassung der Concordienformel episodenartig zum Theil harte Kämpfe über den Descensus entspannen, deren Bedeutung war, die Einsicht vorzubereiten, dass die Adoptirung der zuletzt entwickelten Ansicht Luthers für die Kirche unter den vorhandenen Umständen das Gerathenste sei. Die treuherzige mit lauterer reiner Lehre, - sie konnte es in Beziehung auf unser Dogma nie zu einem recht guten Gewissen bringen, und welche Anläufe sie auch nahm, es wollte sich ihr kein Resultat herausstellen, über das sie volle Befriedigung hätte empfinden können! Auf die Autorität des mächtigen Reformators konnten Vorstellungsweisen von sehr abweichendem Gehalte mit ziemlich gleichem Rechte recurriren. Nachdem man sich einmal der katholischen Lehransicht entledigt hatte, konnte vom Standpunkte einer mehr juridisch gehaltenen Satisfaktionstheorie aus dem räthselhaften, dem Bewusstsein als Höllenfahrt vorschwebenden Descensus sehr leicht eine satisfaktorische Beziehung zu geben versucht werden. In dem Masse als man durch Isolirung der göttlichen Gerechtigkeit den Rapport zwischen Sünde und Strafe äusserlich fasste, sodann das Leiden und den Tod, überhaupt die verdienstliche Leistung des Gottmenschen als das Gegengewicht für die Sünden der Menschen und den schweren Zorn Gottes betrachtete; musste man bei dem Bestreben, sich der objektiven Vermittelung der Versöhnung durch Christi Leiden bewusst zu werden, zu dem Gedanken gedrängt werden, dass Christus zur Auswirkung einer satisfactio *plenaria* alle und jede

Sündenstrafe, also auch die Höllenstrafe an unserer Statt auf sich genommen und erduldet haben müsse. Nun war man allgemein bereit, bei Christo ein wirkliches Gefühl von den Strafen und Qualen der Hölle anzunehmen. Um jedoch für dasselbe einen bestimmten historischen Anknüpfungspunkt zu gewinnen, lag nichts näher als die Behauptung, die Nothwendigkeit, auch noch den letzten und grössten Theil der menschlichen Schuld durch Aufsichnahme der Höllenstrafe abzutragen und dadurch erst das Werk der Versöhnung objektiv abzuschliessen, habe Christum in die Hölle hinunter geführt. Diess war eine Deutung des Descensus, die nach Vorgang des Nicolaus Cusanus Luther im Jahr 1524, nachher *Menius* nicht für unglaublich ausgegeben hatten, der auch *Anton Zimmermann* Beifall schenkte. [1]) Aber erst der gelehrte Hamburger Superintendent *Dr. Joh. Aepin*, deutsch Höck, machte es sich zur Aufgabe, sie theoretisch zu begründen, indem er darzuthun suchte, dass die Vollständigkeit der stellvertretenden Genugthuungslehre durchaus durch ihre Gutheissung bedingt sei, während bei ihrem Mangel in der Satisfaktionstheorie eine unausfüllbare Stelle bleibe. Aepin entwickelte seine Ansicht zuerst in dem 1544 erschienenen Commentar zu Psalm XVI., in quo inter alia tractatur de descensu Christi ad infernum, ausführlicher in seiner Enarratio psalmi LXVIII vom Jahr 1553, der als Anhang beigefügt ist: Explicatio articuli fidei de desc. Chr. ad inferna. Er ging von den für unbestreitbar gehaltenen Sätzen aus, dass Christus für das menschliche Geschlecht zur Hölle gefahren sei, und dass er diess um unserer Sünden willen, an unserer Statt gethan habe, auf dass er uns, die vermöge ihrer Sünden die Hölle verdient, von der Gewalt des Teufels und der Hölle befreie. Demnach, argumentirte er weiter, sei Christus zur Zeit seiner Höllenfahrt, welche ausschliesslich nur von der *Seele* zu prädiciren sei, noch gar nicht in den Stand der Erhöhung nach gewöhnlicher Anschauungsweise eingetreten, im Gegentheil, mit der Höllenfahrt habe er erst die letzte, unterste Stufe der Erniedrigung, in welche er zur Vollendung des Erlösungswerkes eingehen musste, erreicht, um zur Abwendung der äussersten Strafe göttlicher Gerechtigkeit im Orte der ewigen Qual für die Sünden der Menschen zu büssen. Hierauf erst, durch Gottes Allmacht aus der Hölle befreit, sei er,

[1]) Er retraktirte später.

mit dem Leibe in's Leben zurückgekehrt, zum Stande der Erhöhung gelangt. Ob dieser Neuerung Aepin's erregte ein Theil seiner Hamburger Collegen mehr aus persönlicher Abneigung gegen ihren Verfechter als aus Bekümmerniss für die Integrität der Lehre von 1549 an einen grossen Lärm. Sie verfochten, entgegen seiner satisfaktorischen Ausdeutung, das Verständniss des Descensus von der Siegeserweisung über den Teufel und erblickten in ihm die unterste Station des Standes der Erhöhung. Bald gerieth das Volk, besonders in Folge ihrer offenen Missbilligungen auf der Kanzel, in Gährung, der Rath musste sich in's Mittel legen; allein seine Bemühungen für die Beilegung des Handels und für Erzielung einer Uebereinstimmung über den Artikel schlugen fehl; auch ein von Wittenberg eingeholtes Gutachten that nicht die erwünschte Wirkung, bis endlich die Amtsentsetzung der ungebührlichsten heftigsten Gegner Aepin's dem Streite gewaltsam ein Ende machte [1]). Den Katholiken scheint er zum grossen Aergerniss gereicht zu haben, wie wir aus der 1555 vom Kaiser seinen Commissarien auf den Reichstag zu Augsburg mitgegebenen Instruktion vermuthen müssen, nach der die neue Sekte zu Hamburg, die sich bis zur Verwerfung eines der zwölf Artikel des christlichen Glaubens, der Abfahrt Christi zur Hölle verirre, nicht geduldet werden soll. Aepin war also wenn nicht siegreich so doch unbesiegt aus dem Kampfe hervorgegangen. Für seine Ansicht hatte er einige, nicht unbedeutende Männer gewonnen, die wegen ihrer Auseinandersetzungen in seinem Sinne keine weiteren Anfechtungen zu erdulden hatten: *Joach. Westphal* schrieb eine nicht gedruckte Schutzschrift zu seinen Gunsten; *Gallus* und *Flacius* [2]) sprachen sich in einem gemeinschaftlichen Gutachten dahin aus, quod descensus Christi ad inferos sit satisfactorius; *Andreas Osiander* erklärte sich für eine Verbindung der beiden Hauptauffassungen in der lutherischen Kirche in der Weise: descensum Christi pertinere tam ad satisfactionem pro nobis quam ad triumphum de hostibus.

[1]) Vgl. Schröckh. K. G. seit der Ref. IV, 541—44; Plank, Gesch der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung des protest. Lehrbegriffs. V, I. 251—84.

[2]) Flacius ausserdem in seiner Clavis s. v. inferus I, 461. Christus descendirte secundum animam.

Gleichwohl widerstrebte diese Benutzung der Höllenfahrt im Interesse, sich die Vermittelung der satisfactio plenaria objektiv zurecht zu legen, dem lutherischen Systeme so sehr, dass sie sich unmöglich zur kirchlichen Geltung erheben konnte. Wie sie schon in der Bestimmung, dass Christus nur der Seele nach descendirt sei, verräth, basirte sie auf eine mit der orthodoxen unverträgliche Christologie. Vom Gesichtspunkte der Idomen-communication und ihrem Nerv, der Ubiquitätstheorie aus konnte die Kirche einen leiblosen Descensus nicht zugeben. Der Leib, der den Descensus mitmachte, konnte aber nicht der mit dem todten Leibe im Grabe identische Leib sein, nicht der gemein irdische, elementarische, sondern es musste derjenige Leib sein, der nachher durch verschlossene Thüren ging und gen Himmel fuhr, der verklärte Leib, folglich derjenige, der durch die hypostatische Verbindung der Menschheit mit dem Logos im aktualen Besitze der göttlichen Idiome stand. Ferner konnte dieser an den göttlichen Idiomen participirende Leib nur dem erhöhten Christus beigemessen werden. So ist es eine nothwendige Consequenz der orthodoxen Construktion der Person Christi, den Descensus dem Status exaltationis zuzuweisen. Sobald aber der mit der nicht mehr eingeschränkten absoluten Fülle der göttlichen *δόξα* angethane Gottmensch als Subjekt des Descensus geschaut werden muss, wird die Annahme von der Erduldung höllischer Leiden zu einem Unding. Auch liess sich dem Bedürfniss, um ein Erleiden der Höllenqual durch Christum zu wissen, angenommen auch seine Nothwendigkeit zur Vollständigkeit der Satisfaktionstheorie und zur vollkommenen Beruhigung des sündlichen Subjekts, unschwer durch die Verlegung jener obersten Spitze des Leidens in die Zeit vor seinen Tod begegnen. Jedenfalls war um so weniger Nöthigung vorhanden, sie in's Jenseits zu versetzen, als das ganze Erdenleben Jesu nach Schneckenburger's Bemerkung der Kirche überwiegend unter den Gesichtspunkt der satisfaktorischen Stellvertretung fällt. Wir vermögen nun freilich nicht zu sagen, in wie weit sich Melanchthon und die Wittenberger dieses innern Zusammenhangs der oben als kirchlich bezeichneten Ansicht Luthers mit dem consequenten Lehrbegriffe der Kirche überhaupt bewusst waren, genug, dass sie an dem æpin'schen Theorem keinen Gefallen fanden. *Melanchthon*, nachdem er sich früher nur beiläufig geäussert hatte, Christus habe die

Väter erweckt und den Geistern im Gefängniss gepredigt, ohne über die dunkle Sache etwas Näheres bestimmen zu wollen [1]). berührt die Hamburger Controverse in seinen Briefen von 1550 wiederholt [2]). Die Annahme jenseitiger Leiden mit stellvertretender Bedeutung musste ihm schon in so fern etwas problematisch erscheinen, als er seiner theologischen Richtung gemäss die Satisfaktionslehre mehr in der Sphäre der gläubigen Unmittelbarkeit zu halten suchte, wie er sie denn bekanntlich in seinem Locis nicht besonders behandelt hat. Am merkwürdigsten ist die Beziehung, welche er in dem Briefe vom 24. Juli 1550 der Predigt an die Todten gibt. Es heisst dort: retineri articulus (de descensu) potest, etiamsi non omnes gradus ingentium dolorum Christi intelligimus, de quibus illi (die Hamburger) disputant. Certe sic fuit apud inferos ut victor. Credo repressum esse diabolorum potentiam singulari modo. Et mortui multi exuscitati sunt, et *Christus docuit exuscitatos perspicuam doctrinam de Messia.* Non est necesse plura quæri. Das auf Ansuchen des Hamburger Senats ausgestellte Wittenberger Gutachten vom September 1550, unterzeichnet von seinem Verfasser Melanchthon, und von Bugenhagen [3]), nimmt mit entschiedener Hinneigung zum Verständniss des Descensus von dem Siege über den Teufel nach Luthers Vorgang, eine vermittelnde Stellung ein, und mahnt fern von der Prätension, ein bindendes Wort zu reden, dringend, den Streit über die Frage nicht vor das Volk zu bringen. Hauptstellen sind: vicit omnino filius Dei dolores inferorum; sed psalmi ostendunt dolores inferorum non restringendos esse tantum ad tempus post animæ separationem. Und: retineri autem oportet hunc articulum de descensu judicat rev. D. Lutherus, etiamsi ad victoriam tantum referatur, quo confitemur destructam esse tyrannidem diaboli et inferorum, hoc est, liberatos omnes, qui credunt in Christum, a potentia diaboli et inferis... Et hanc victoriam certo modo filius Dei diabolis ostendit, et non dubium est, diabolos sensisse suam potentiam ab hoc victore fractam esse et inter signa victoriæ fuit resuscitatio multorum mortuorum.

[1]) Enarr. in Evang. Jo. c. 19. p. 866. T. III. Opp.

[2]) Vgl. Corpus Reformat. ed. Bretschneider Vol. III. besond. p. 557 und 635.

[3]) Bretschneider l. l. pg, 666 ff.

Als eine Fortführung der Hamburger Quästion lässt sich die durch den Meinungsgenossen Aepin's *Jak. Tiele* in Pommern erregte Bewegung bezeichnen, zu deren Beilegung 1554 die Greifswalder Synode besammelt wurde.[1]) Allein der ärgerlichste Handel stand erst noch bevor. Der Süden Deutschlands ging mit dem Norden nicht Hand in Hand. *Urbanus Regius* lehrte ziemlich im Einklang mit der alten Kirche, Christus sei der Seele nach zur Hölle gefahren «zu den lieben Gottes Seelen, so im Schoose Abrahä ruheten und der vollkommenen Erlösung warteten, dass er sie tröstete, und nicht allein die Seelen der heil. Väter, sondern (hier die Abweichung von den Katholischen) aller gläubigen Seelen von Anfang der Welt bis zu Ende der Welt holete und erlösete aus der Höllen» [2]). Die Würtemberger ihrerseits, wie *Brenz* (Chatech. 166) und *Jak. Andreæ* neigten zu der Ansicht der Reformirten nach calvinischem Typus. Da sprach sich *Joh. Matsperger* zu Augsburg 1565 gut lutherisch in einem Briefe an den würtembergischen Hofprediger Joh. Parsimonius dahin aus: Christus sei vere et realiter zum Locus damnatorum descendirt, secundum animam pariter ac secundum corpus, divinitate non exclusa; diess sei geschehen post vivificationem, ante resurrectionem tantum, und zwar zu dem Zwecke, ut victoriam et triumphum de hoste reportatum significaret, regnumque Satanæ prorsus destrueret; evenisse hæc omnia in momento oculi et pro conditione clarificati corporis fieri facile potuisse, — lauter Bestimmungen, welche vom Standpunkte seiner Kirche aus mit Recht auf Anerkennung hoffen durften. Dessen ungeachtet wurde er von *Parsimonius*, welcher das descendere mit Deum iratum sentire für gleichbedeutend erklärte, auf's Heftigste angegriffen. Auf Kanzeln und Kathedern erfolgte ein ungemessener Sturm. Vergeblich rief Matsperger Luther's Auktorität an, ausser einem gewissen Breuer nahm sich seiner Niemand an und als er auf seiner Ansicht fest blieb, traf ihn Amtsentsetzung und Gefängnissstrafe, womit die Controverse auch diessmal wieder ohne Resultat zur Seite gelegt war[3]).

[1]) Vgl. J. H. Balthasar, erste Sammlung der zur Pommer. K. G. gehörigen Schriften, S. 91 ff.

[2]) Vgl. deutsche Bücher und Schriften, Nürnb. 1562 Thl. I. 105; ebenso: Erklärung der 12 Artik. ibid. u. in einem besond. Traktat de desc. Chi. ad inf.

[3]) Lavater in seiner Schrift über den Descensus, p. 128—155.

Unterdessen war der Krypto-Calvinismus unterlegen, das reine Lutherthum hatte gesiegt. Als daher aus «dem grossen Vergleichsgeschäft, durch welches alle Zwistigkeiten beigelegt», Einheit und Frieden in die Kirche zurückgeführt werden sollte, die Concordienformel hervorging, fiel auch ihr Ausspruch über den Descensus in ächt lutherischem Sinn und Geiste aus. Matsperger erlebte es nicht mehr, seine Ansicht, nur weniger präcis als es durch ihn geschehen war, zur symbolischen Geltung erhoben zu sehen. Unter den ältern *Symbolen* hatten nur die Schmalkaldischen Artikel 1, 4. den Descensus berührt, wo es heisst: «dass der Sohn sei also Mensch worden darnach gelitten, gestorben, begraben, zur Hölle gefahren u s. w. Diese Artikel sind in keinem Zank noch Streit, weil wir zu beiden Theilen dieselbigen bekennen. Darumb nicht von nöten jetzt davon weiter zu handeln». Die *Concordienformel* förderte im Grunde die Frage nicht weiter, als sie bereits gediehen war. Nach Angabe des status controversiæ und nach Ertheilung des auf die Unbegreiflichkeit des Artikels gestützten Rathes, das Disputiren über ihn zu lassen, erklärt sie mit ausdrücklicher Billigung der in der Torgauer Predigt niedergelegten Ansicht Luthers I. Art. 9: «Dann es ist gnug, dass wir wissen, dass Christus in die Hölle gefahren, die Hölle allen Gläubigen zerstöret, und sie aus der Gewalt des Todes, des Teufels, ewiger Verdammniss des höllischen Rachens erlöset habe. Wie aber solches zugegangen, sollen wir sparen bis in die andere Welt.» Eine ziemlich naive Zumuthung! Die solida declaratio geht ihrer Natur nach etwas mehr auf's Dogmatische ein, aber auch sie überschreitet die in der Torgauerpredigt gezogenen Gränzen nicht. Sie vindicirt dem Artikel ohne Zweifel im bewussten Gegensatz zu vielen Reformirten seine Selbstständigkeit neben dem Begräbniss und bekennt[1]): «dass die ganze Person, Gott und Mensch nach der Begräbniss zur Hölle gefahren, den Teufel überwunden, der Hölle Gewalt zerstöret und dem Teufel alle seine Macht genommen habe. Wie aber solches zugegangen, sollen wir uns mit hohen spitzigen Gedanken nicht bekümmern.» Indem wir bemerken, dass kein stichhaltiger Grund vorhanden war, hiebei stehen zu bleiben und nicht wenigstens so weit zu

[1]) I. T. Müller, die symbol. Bücher der ev.-luth. Kirche. 1847. S. 696. Tittmann 676.

gehen als Matsperger gethan hatte, notiren wir einstweilen folgende, jetzt symbolisch festgestellte Punkte: 1) der Descensus bildet ein besonderes, von allen übrigen unterschiedenes Moment im Leben, also auch einen besonderen Akt im Gesammtwerke Christi. Er ist als *Höllen*fahrt im engern und eigentlichen Sinne des Wortes zu qualificiren. 2) In der Hölle erschien nach erfolgtem Tode und geschehenem Begräbniss die *ganze Person* des Gottmenschen, Gott und Mensch, offenbar, wenn es auch nicht mit Worten dasteht, mit *Leib* und *Seele* [1]. 3) Wirkung der Höllenfahrt ist die Siegeserweisung über den Teufel und Zerstörung der Höllenmacht für alle Gläubigen, während sie mit den vorchristlichen Frommen in keiner Beziehung steht. 4) Die Höllenfahrt gehört hienach zur gloriosa victoria und zum triumphus Christi.

Hiemit waren nun die Grundlinien, innerhalb deren sich das Dogma in der lutherischen Kirche zu bewegen hatte, fixirt. Noch liess sich zuweilen eine abweichende Stimme vernehmen: *Lucius Osiander*, der Uebersetzer der Concordienformel, verstand den Locus von der Befreiung der in der Sündfluth Umgekommenen (S. Bibliorum P. 3, p. 740); *Hunnius* in Wittenberg (Catechism. 369) und *Graver* in Weimar (aug. conf. 3. p. 126) erklärten sich für die reformirte Fassung. Allein mit sehr wenigen Ausnahmen hielten sich die bedeutendsten Repräsentanten der Kirche bis auf die Mitte des vorigen Jahrhunderts an die symbolisch sanktionirten Formeln. Die Dogmatik hatte keine andere Aufgabe, als die adoptirte Lehre nach Möglichkeit auszubilden, schärfer darzulegen und gehörig zu stützen. Wir können also hier die *Darlegung des lutherischen Lehrbegriffs* in seiner Ausbildung folgen lassen.

Der Descensus bildet ein nicht unwichtiges Moment der eigenthümlichen sehr bedeutsamen Ständelehre, in welcher die Kirche die möglichst vollständige Explication ihrer Theorie von der Person und dem gottmenschlichen Wesen Christi niedergelegt hat. Die Ständelehre, tiefer in das lutherische System eingreifend, daher auch theilnehmender bearbeitet als in irgend einer der andern Kirchen, hat das doppelte Interesse, die Realisation der hypostatischen Union beider Naturen, von ihren Anfängen bis zu ihrer absoluten Voll-

[1]) Vgl. Schneckenburger, die orthod. Lehre von dem doppelten Stande Christi etc. Abdruck aus Zeller's Jahrbb. S. 59. Anm. Oder auch in der Schrift »zur kirchl. Christologie« S. 91.

endung, in der vollen Wirklichkeit der Idiomencommunication, so wie die stufenweise Durchführung der Erlösungsthat in der Form von unterschiedenen Stationen in der Lebensentwickelung Christi zur Anschauung zu bringen.

In Uebereinstimmung mit der alten Kirche und im Gegensatz zu der reformirten, wurde unverbrüchlich unter Bezugnahme auf die Schrift festgehalten, dass Christus wirklich descendirt sei: vere et realiter descendit, proprie intelligendum, nicht metaphorice. Wenn schon die Evangelien nichts davon sagen, so ist der Grund ihres Schweigens nur in dem Grundsatze der Evangelisten, nichts zu berichten, wovon sie nicht Augenzeugen gewesen oder worüber sie nicht Augenzeugen einvernommen, zu suchen, so dass das Zeugniss der übrigen theopneustischen Schriften mehr als ausreicht. Auf die Frage, wohin er descendirt sei, konnte die Antwort keine andere sein als zur *Hölle*, zur sedes damnatorum. Ein Limbus existirt nicht; der Begriff «Descensus» in lokaler Hinsicht verbietet an einen himmlischen Ort zu denken; inferi sind nicht Selige; der Descensus, der als localis zu bestimmen ist, muss also als *Höllenfahrt* bezeichnet werden. So weit ist Alles klar. So wie aber die Darstellung des Hergangs im Einzelnen versucht wurde, häuften sich die Schwierigkeiten nothwendigerweise, so dass die Dogmatiker vielfach den Anspruch auf Genauigkeit und Sicherheit ausdrücklich fallen lassen. Das schwierigste Problem war bei der vorhandenen Personlehre die Höllenfahrt in das befriedigende Verhältniss zum Tode und zur Auferstehung zu stellen. Früher füllte der Descensus immer die leere Stelle zwischen diesen beiden aus, nur Theodotus hatte ihm seine Stellung erst hinter der Auferstehung angewiesen. Allein mit der Umwandlung des Descensus in eine Höllenfahrt und der Consequenz eines *leiblichen* Hingangs war auch eine Modifikation in der Bestimmung des *Zeitmoments*, in den er gefallen sein soll, sowohl um einer biblischen als systematischen Rücksicht willen, unvermeidlich. Die Schrift, Jesu eigenes Wort wies in klarem unmissdeutbarem Ausdruck auf einen Hingang Christi zum Paradiese nach seinem Tode Luc. 23, 43, was in gutem Einklange mit dem Dogma vom jenseitigen Loose der Heiligen Gottes stand. Allein Paradies und Hölle waren nun Vorstellungen von zwei so disparaten *Ποῦ*, stunden in so diametralem Gegensatze zu einander, dass sie in keiner Weise, wie früher der Hades, als Doppelseiten eines Gemeinzustandes gefasst werden

konnten. Somit blieb nur die Möglichkeit, entweder vom Descensus zu abstrahiren, oder aber in die Zwischenzeit vom Tode bis zur Auferstehung eine local und temporell gesonderte Präsenz Christi im Paradiese *und* in der Hölle zu verlegen. Hiezu gesellte sich der Umstand, dass eine Einreihung der Höllenfahrt auf die ganze Dauer des Triduums bei der durch die Idiomencommunication nothwendig gemachten Annahme eines descensus corporalis nicht nur Einen concret umschriebenen Leib Christi mit nebenbeilaufender illokaler Ubiquität desselben im allgegenwärtigen Logos, sondern einen doppelten, förmlich umschriebenen Leib Christi gefordert hätte, nämlich einen den Descensus mitmachenden, verklärten Leib und einen zweiten, todt im Grabe liegenden, immerhin jedoch auch über den Tod im Logos subsitirenden Leib. Es drohte also der durch die Lehre von der Person Christi sich hinziehende Hiatus auf diesem Punkte gar zu unverhüllt zu Tage zu treten. Demnach musste sich die Lehre in ihrer am meisten vollendeten Form folgendermassen gestalten: 1) unmittelbar nach seinem Tode am Kreuze, zur Zeit seines Begräbnisses weilte Christus im Paradiese [1]), wobei das subjectum quo seineMenschheit, näher seine menschliche Seele war. Unterdessen lag sein Leib wahrhaft todt im Grabe, jedoch so, dass die caro auch jetzt ihre Subsistenz im Logos behielt und im Grabe ohne *διαφθορά* war [2]). 2) Sodann erfolgte die Wiederbelebung des todten Christus durch Wiedervereinigung des im Grabe gebliebenen Leibes mit der im Paradiese gewesenen Seele, vivificatio, *ζωοποίησις* oder auch primum resurrectionis momentum. An diesen transcendirenden, dem Exinanitionsakte im System entsprechenden und wie dieser nicht genauer fixirten Moment der Vivification, von dem die Auferstehung nur die in die Erscheinung fallende Manifestation ist, schliesst sich

[1]) Brochmann, syst. theol. Ulm. 1658. T. 1. p. 361. Kromayer, Untersuchung und Widerlegung der David Nitschmänn. Probe S. 71.

[2]) Quenstedt p. 268. Caro Chi. etiam vere mortua et in morte semper suam subsistentiam habuit in *λόγῳ* et mansit vivifica et retinuit potestatem sumendi vitam. — Gerhard, loci von Cotta I, 362. Ebenda II, diss. II. p. 77 ff. über die Controverse zwischen den Tübinger und den Sächsischen Theologen, deren jene nur eine *λύσις*, diese aber eine *διάστασις* animæ Christi für das Triduum behaupteten. Vgl. auch Baumgarten, Untersuchung theol. Streitigkeiten. II. 332 ff.

unmittelbar 3) der Descensus an, der der Zeit nach mit jenem Erdbeben am frühen Morgen des Ostertages zusammenfällt. Er nimmt nur einen kurzen Augenblick, nur eine ganz kleine Zeitdauer ein und schliesst mit der empirischen, in der heiligen Geschichte allein erwähnten resurrectio ab [1]). Weil die Evangelien für diese künstliche Construktion im Leben Jesu keinen Anhaltspunkt boten, so lehnte man sich zuweilen, um doch etwas einer Handhabe Aehnliches zu haben, an die Wortfolge in dem petrinischen Passus und legte besonders Gewicht darauf, dass zuerst stehe *θανατωθεὶς μὲν σαρκί,* hierauf *ζωοποιηθεὶς δε πνέυματι* und nun erst *ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν.* Nicht selten begegnen die Reformirten diesem diverticulum oder Abstecher des Herrn mit aller Macht des Spottes, aber lassen sich dann doch auch wieder herbei, die *περιήγησις* fabulosa, wie Chamier sich ausdrückt, durch grossen Aufwand von exegetischer Gelehrsamkeit zu annulliren.

Subjekt des Descensus, subjektum quod ist der *θεάνθρωπος,* die ganze Person des Erlösers, Gott u. Mensch, nach Leib und Seele, der vivificirte Christus, und zwar so, dass bei aller Mitthätigkeit der menschlichen Natur zu dieser Aktion die göttliche als tonangebende, man möchte sagen prävalirende erscheint, ohne dass darum die menschliche Natur (wie schon durch alle Momente des Exinanitionsprocesses von dem intelligiblen Akte der Incarnation hinweg bis auf die Vivification) aufhörte das subjectum quo zu sein [1]).

[1]) *Brochmann,* l. l. Christus sei descendirt unione corporis atque animæ restaurata — in illo ipso magno terræ motu, qui summo mane ante solis exortum in ipsa die resurrectionis evenit. Matth. 28, 2. — *Buddeus,* inst. th. Dogm. Lips. 1724 p. 836 Quando post mortem Chi. anima ejus iterum cum corpore conjuncta, adeoque vita illi reddita fuit. — Post *ζωοποιησιν.* Quod Christus, postquam resurrexerat, sed antequam resurrectionem suam manifestaverat, qua corpus pariter ac animam, in locum ubi spiritus maligni . . . revera se contulerit, ibique prædicaverit. Vgl überdem *Hutter*, explic. libri christ. concord. p. 920 u. 961; *Quenstedt*, th. didact. polem. P. 3 c. 3 memb. 3 sect. 2 qu. 9 und Sect. 1 thes. 84; *Baier*, comp. theol. posit. P. 3 c. 2 sect. 2 § 5 und in den Noten p. 445; *Carpov*, theol. revel. dgm. T. II P. 1 c. 2 § 677 p. 633 u. a. Auch *J. H. Ursinus,* Superintendent zu Regensburg: Vom Zustande der gläubigen Seelen 1663 S. 284 f.

[2]) Hollatz: Christus *θεανθρωπος* descendit secundum humanam naturam. — Gewöhnlicher Ausdruck: subjectum quod erat *θεανθρωπος,* subj. quo humana natura.

Die Vivification bezeichnet denjenigen überzeitlichen Akt in dem an dem Gottmenschen sich vollziehenden Vollendungsprocess, durch den der status exinanitionis in den status exaltationis übergeht. Mit ihr beginnt also die Verwirklichung derjenigen Seinsweise des Gottmenschen, auf welche es vom Incarnationsmomente an abgesehen war; die Selbstbeschränkung, vermöge deren er sich des Gebrauchs der göttlichen Idiome entäusserte, die der menschlichen Natur seit ihrer Assumtion durch den Logos an sich eigneten, endet mit ihr und die Menschheit Christi tritt in den aktualen Besitz der durch die hypostatische Verbindung mit dem Logos ihr zukommenden göttlichen Glorie und Majestät ein. Die mit der unio personalis an sich schon gesetzte Idiomencommunication erreicht das Stadium ihrer vollen empirischen Wirklichkeit. Hienach stellt sich nun der *Descensus* als derjenige Akt dar, in welchem der Gottmensch *zuerst* von seinen göttlichen Idiomen den uneingeschränkten Gebrauch macht. Er ist die erste und noch unterste Station in der Sphäre des gottmenschlichen Lebens Christi, mit der die Erhöhung bis zur sessio ad dextram in die erscheinende Wirklichkeit fällt, insoweit allerdings «eine neue Phase des gottmenschlichen Lebens», der *unterste Gradus des status exaltationis* [1]), wie Schneckenburger a. a. O. S. 58 ff sagt, die durch den Tod als Erschöpfung der exinanitio bewirkte Entbindung der in der concreten Menschheit des Gottmenschen beschlossenen göttlichen Eigenschaften Nicht dass die Veränderung, die sich im Descensus zum ersten Male kund gibt und in Vollziehung setzt, das Wesen des Gottmenschen beschlüge, sondern sie geht bloss auf die Erscheinung dieses Wesens ad extra. Diess ist die Stellung und Bedeutung der Höllenfahrt für die Person des Erlösersubjekts. Aber der Descensus hat es nicht nur mit dem Wesen und der Person Christi zu thun, er greift nicht nur in den Vollendungsprocess des gottmenschlichen Individuums ein, sondern er bezeichnet wie eine Station der Exaltation, so auch ein bestimmtes Moment in der Erlösungswirksamkeit Christi. Er hat seine besondere Stellung in der Amtsausrichtung des ϑεάνϑρωπος und fällt in den Bethätigungskreis des königlichen Amtes, wie-

[1]) Buddeus: exaltatus Chus=quando usum plenarium attributorum divinorum, quo tantisper se abdicaverat, suscepit simulque quidquid in humana natura debile deposuit.

wohl das prophetische und priesterliche hier so gut als bei den folgenden Stationen noch neben bei geht. Nachdem Christus durch die Ablegung der *κένωσις* sich in den Besitz der ihm eigenthümlichen Herrlichkeit und Majestät gesetzt hat, muss er nun auch faktisch die königliche Herrschaft antreten und ausüben, und durch successive Exequirung derselben das Erlösungswerk fort- und seinem Abschluss entgegenführen. Die erste Aktion, in der das munus regium sich bethätigt, ist eben die Höllenfahrt.

Mit der irdischen Gesammtthätigkeit und der ganzen Aufsichnahme, welche der Stand der Erniedrigung bis zu ihrem letzten Grade mit sich brachte, war das Werk der Versöhnung und Erlösung de jure vollbracht. Post mortem nullum fuit persolvandum *λύτρον* [1]). Also konnte es sich vom Momente der Erhöhung an nicht mehr um aktive oder passive Leistungen von stellvertretender Bedeutung, nicht mehr um Gewinnung neuer Resultate, die an sich nicht schon erreicht gewesen wären, überhaupt um keine Siege im eigentlichen Sinne mehr handeln, sondern nur noch um Manifestationen des gewonnenen Sieges, um dessen faktische Geltendmachung und Durchführung. Folglich war der Descensus als dasjenige Handeln zu begreifen, durch welches der erhöhte Herr von seinem Reiche zuerst förmlichen Besitz ergreift; in ihm sichert er sich die unmittelbarste objektive Frucht seines Lebens, Leidens und Sterbens. Nämlich, sollen wir das durch ihn vollzogene *Werk* mit Einem Ausdrucke bezeichnen, so ist es *der Triumph über die höllischen Mächte.* Die genauere Darlegung ist dann die: der vivificirte, erhöhte Gottmensch, der *λόγος ἔνσαρκος* in der ihm adäquaten göttlichen Seins-und Lebensform descendirte zum Orte der Verdammten, um den Teufeln und den verdammten Seelen in der Hölle zu ihrer Schmach seine Macht zu zeigen. Daselbst predigte er ihnen; aber seine Predigt war nicht sowohl eine aus Worten bestehende, als eine Predigt der That, die darin bestand, dass er sich ihnen zeigte und sich ihnen dadurch als der Vernichter der höllischen Gewalten, als der strengste Richter der Verdammten ankündigte; sie war potius realiter quam verbaliter gehalten [2]), und überdem nicht evangelica, sondern legalis, also damnatoria. Der sich erhöhende Christus, —

[1]) Gerhard a. a. O; Kromayer ibid.

[2]) Vgl. Flacius Illyr. in der Clavis s. v. infernus.

— als erster Akt seiner Königsherrschaft, — trat als Sieger und Triumphator in die Hölle ein, stellte sich den ihr Verfallenen als ihr Besieger und Herrscher dar, wodurch er seinen Gläubigen den gewissen Trost erwarb, dass für sie die Hölle vernichtet und die Macht des Teufels gebrochen sei. So bestimmt z. B. *Quenstedt*, Theol. did. pol. 3, 376. die causa finalis der Höllenfahrt kurz dahin: ut λόγος ἔνσαρκος in τῷ ποῦ damnatorum suum triumphum ageret et spiritibus damnatis in inferno victoriam suam manifestaret Und Buddeus sagt: ut se diabolo omnibusque spiritibus malignis ceu victorem demonstraret, atque tamquam præco aliquis regnum illorum jam destructum caputve serpentis antiqui contritum denuntiaret, simulque animabus damnatorum, earum incredulitatem exprobaret, et quod sua culpa miseræ essent, nec ullam de justitia aut immisericordia divina congruendi caussam haberent, significaret [1]).

Diess die lutherische Lehrfassung, welche von *Musæus* an bis auf *Dietelmayr* die herrschende war und ausser den bereits Genannten z. B. von *Olearius*, *Chytraeus*, G. *König*, *Spener*, *Carpov*, *Canz* und vielen Andern vorgetragen ward [2]). Gegen den Lehrbegriff der andern Kirchen stritten die Dogmatiker ausser in ihrer theologia polemica selten, aber hier zuweilen mit massloser Heftigkeit, wie man es an dem sonst nicht sehr scharfen *Schlüsselburg* sehen kann, theol. calvin. p. 145. 146. Der arena Tubingensi, in welcher der Katholik Laur. Forer um das zweite Decennium des siebzehnten Jahrhunderts die Lutheraner auch in unserm Artikel der Häresie beschuldigte, ward die «Hauptvertheidigung des Augapfels» cap 67. 73 und 74 entgegengestellt. Und als gegen das Ende des Jahrhunderts der reformirte Bremer Theologe *Hasaeus* gegenüber dem Superintendenten J. Gottl. *Lucius* die Identität der Artikel vom Begräbniss und der Höllenfahrt geltend zu machen versuchte, trieb ihn dieser mächtig in die

[1]) Dazu Hollaz: descendit Chus non eo fine, ut a dæmonibus quidquam mali pateretur, sed ut de dæmonibus triumphum ageret et ut homines damnatos, in carcere jure concludi, convinceret.

[2]) Musaeus, form. conc. p. 310; Dietelmayr, l. c. §. 160; Olearius, syst. theol. posit. art. 66; Chytraeus, explic. art. symb. p. 188; König, cas consc. p. 141 ff.; Spener, Katechismuspredigten p. 309; Carpov, theol. dogm. II, p. 623 ff.; Canz, Betr. üb d. Augsb. Conf. V, p. 363; Val. Ern Löscher, Abhandlung von dem Zustand der abgeschied. Seelen in den Mittheilungen von Hub. Beckers, 2tes Heft S. 146.

Enge[1]). Aber welche Waffen der Gelehrsamkeit man auch in den Kampf ziehen, welche Appellationen an das Wort der Schrift man machen mochte, so lange die Voraussetzungen blieben, die Theorie von dem Wesen und der Person Christi nicht einer andern weichen musste, war zu keiner Entscheidung, geschweige zu einer Einigung zu gelangen. Noch am meisten machten sich die Lutheraner mit dem Dogma innerhalb ihrer eigenen Kirche zu schaffen; lassen sich doch bis auf 1754 ein und fünfzig Schriften lutherischen Ursprungs nennen, worunter freilich manche Dissertationen, welche sich speciell mit ihm befassen [2]). Dass die Lehrbestimmungen, welche in kirchlicher Geltung standen, keine hinlängliche Befriedigung bieten, anerkannten Manche unter ihnen, so dass die Erinnerung, articulum hunc non esse argute et scrupulose tractandum durchaus nicht ungewöhnlich ist. Es ist auch wirklich an dem, die lutherische Ausprägung der Lehre vom Descensus hat in den Augen jedes unbefangenen Beurtheilers ausserordentlich schwachen Boden und es möchte diess der Grund sein, warum sich Männer wie Gerhard [3]) wider Erwarten wenig Mühe um sie geben. Mit der Schrift streitet sie auf manchen und gerade den wesentlichsten Punkten, indem die Schrift weder von einer blossen und eigentlichen Höllenfahrt, noch von einer Niederfahrt nach Seele und *Leib*, noch von einer damnatorischen Predigt, noch auch von einem solchen actus triumphatorius aus Anlass derselben weiss. Wie liess sich der Ausstellung der Reformirten begegnen, wenn sie behaupteten, sich seinen Feinden, den Dämonen und Verdammten zu zeigen, sie ihres Unglaubens zu überweisen, wäre nicht mehr nothwendig, vielmehr nur eine leere Ostentation, ut triumpharet ac insultaret miseris damnatis, wäre nicht sehr christlich gewesen, überhaupt hätte es Christo schlecht geziemt, die unwiderruflich Verworfenen seiner Gegenwart zu würdigen? Auf wen können die Vorgänge vom Todesaugenblicke bis zur Auferstehung, die Erscheinung im Paradiese, die Wiederbelebung im Grabe und endlich die Höllenfahrt im letzten Augenblicke, zur Zeit des Erdbebens, einen andern als einen höchst peinlichen und wunderlichen Eindruck machen? Nichts desto weniger wird

[1]) Vindiciæ dissert. Carpzov. de desc. ad inf. Lips. 1703.

[2]) Vgl. Dietelmayr, p. 211 ff., der sie aufzählt.

[3]) Loci von Cotta, I, 362.

man zugestehen müssen, dass das Ganze der Lehre in das System recht wohl passt, so dass von seinem Standpunkte aus sich keine andere Gestaltung als zulässig erweisen kann. Wiewohl sich die Ständelehre auch ohne Descensus denken liesse und man seiner zu ihrer Explication nicht bedurft hätte, würden nicht Tradition und Schrift für ihn Einlass verlangt haben: so ist er doch vollkommen am Platze, um zu veranschaulichen, wie Christus das regnum potentiæ in allen drei Reichen der Welt nach einander, im unterirdischen über die Verworfenen, in dem des natürlichen Lebens und endlich in dem des Himmels, de facto an sich gezogen habe. Will man also von der lutherischen Lehrformulirung abgehen, so genügt es nicht, ihr einige Schwächen abgelauscht zu haben; mit einer begrifflich genügendern Gesammtanschauung muss man ihr entgegentreten können.

b) Das Dogma in der reformirten Kirche.

Vermöge ihrer oben angemerkten Uebereinstimmung mit den Lutheranern in den eschatalogischen Fundamentalsätzen geht die reformirte Kirche in dem, was zum Widerspruch gegen die Päbstlichen gehört, mit der lutherischen Hand in Hand. Eine gottselige Bekümmerniss für das jenseitige Loos der vorchristlichen Frommen konnte ihr noch weniger als der lutherischen einen Grund zur Beibehaltung des Dogmas in seiner traditionellen Form abgeben, da sie, was die katholische Kirche als Resultat ihres Descensus betrachtete, auf anderem Wege zu erreichen wusste. Ihr hängt bekanntlich alle Heilswirkung schlechterdings von Gottes absolutem Dekret, von der unbedingten frei bestimmten Prädestination ab. Gott ist in seiner Absolutheit u. operativen Allwirksamkeit auch bei den Erwählten an keine historische, in die Sichtbarkeit eintretende Vermittelung gebunden. Zwar wird der Satz, dass in Christo und in der Lebensgemeinschaft mit ihm ausschliesslich das Heil gegeben sei, nicht relaxirt, aber es werden Vorwirkungen der Erlösungswirksamkeit des Logos statuirt, die der Incarnation bis auf die Zeit der Erfüllung vorausgehen, mit denen correspondirend von einem præludium incarnationis durch den λόγος insarcandus die Rede ist. Die Kirche, heisst es, ist von Anfang an da gewesen: nicht nur, wie man sich später ausdrückte, unter der œconomia sub lege, der Gesetzesreligion oder speciell der mosaischen, übte der λόγος ἄσαρκος erlösende Mittler-

schaft, was den Juden zu gut kam, auch unter der natürlichen Religion latitirt das fœdus gratiæ vermittelst innerer Aneignung Christi, so dass auch an eine Seligkeit von Heiden gedacht werden kann [1]). Es ist also ein ächt reformirter Satz, wenn von der frühsten Zeit an die Behauptung aufgestellt wurde, dass die Frucht des Todes Christi, Versöhnung und Erlösung auch den Auserwählten vor Christo, den heiligen Vätern per efficaciam zugeeignet worden sei. Musculus loci. Basil 1567. p. 335: virtus mortis ejus quasi utroque brachio extenso, tam præcedentia quam sequentia secula complexa est [2]). Hat nun das Blut Jesu Christi für die Vorväter dieselbe reinigende Kraft wie für uns, wurden sie der spirituellen Erneuerung theilhaft wie die gläubigen Christen: so ergibt sich daraus auch ihre Aufnahme in das Paradies, oder was dasselbe bedeutet, in den Himmel unmittelbar nach dem Tode. Idem est fidelium post mortem status in utroque testamento (Alting). Filii Dei omni tempore in gloriam introducti sunt. (Coccejus).

Es erhellt von selbst, welche Gestalt die Polemik wider den Descensus der katholischen Kirche von dieser Basis aus annehmen musste. Die Reformirten läugneten 1) die Nothwendigkeit einer Befreiung der Väter aus irgend einem nicht seligen Zustande, dieweil sie den Lohn ihres Glaubens empfangen hätten. Sie gingen zum Theil so weit, im katholischen Dogma eine völlige Verkennung der Sufficienz der göttlichen Gnade zur Erlösung der Menschen zu erblicken, indem es der Macht Christi Gränzen setze, eine körperliche Gegenwart zur Wirkung des Heils postulire, somit der efficacia spiritus sancti zuwiderlaufe [3]). 2) Sie anerkannten nur zwei jenseitige receptacula, nämlich den Himmel oder Paradies oder Schooss Abrahams, und die Hölle oder Ort der

[1]) Zwingli, Schriften im Auszuge von Usteri und Vögelin Bd. I, 548 u. 553; Calvin, inst. II, 6, 2; Musculus, l. th. Bern 1564. p 155; Bucanus, inst. th. 1604. 299: potest deus abque prædicatione verbi aut ministerio ecclesiæ interno afflatu fidem in suis creare, sed extra ordinem et rarissime.

[2]) Bullinger: ipsius mors ac passio satis efficax est ad redemtionem omnium sanctorum patrum. Vgl. auch Chamier, corp theol. 225 f. V. 15; Alting, scripta theol. ed. Amstelod. 1754 pg. 571; Peter Martyr, loc. comm. ed Gualter p. 814. Und 290: omnes patres veteres sunt justificati eadem fide in Christum, qua nos hodie, nam quidquid proditum est hominibus de rebus divinis, proditum est per filium dei interpretem patris.

[3]) Ligtfoot, opera. Utr. 1699, Vol. 1. p. 759 ff.

Verdammten, tartarus, wobei sie das Vorhandensein eines Limbus patrum auf's nachdrücklichste in Abrede stellten. Der Limbus, für den nirgends ein Zeugniss der Schrift spricht, ist Utopien, so dass Christus sich unmöglich zu demselben hat verfügen können. Es ist eine ganz inepte Vorstellung, einen derartigen Limbus von den Patriarchen bevölkert sein zu lassen, während der Himmel durch Jahrtausende hindurch leer gestanden haben müsste, um sich endlich dem Schächer noch vor Abraham, vor David zu öffnen. 3) Im nachzeitlichen Leben gaben sie keine entscheidenden Veränderungen des Subjekts, keine Busse, keine Erweckung zum Glauben mehr zu, daher auch keine Verkündung des Evangeliums an die Todten. Mit dem Tode und dem ihm auf dem Fusse folgenden Gerichte tritt die unabänderliche Entscheidung über das selige oder unselige Loos des Einzelnen sofort ein. Zwar gibt es auch jetzt noch ein Fortschreiten des Individuums in der principiell in ihm schon vorhandenen Gerechtigkeit u. eine ihr entsprechende Gewinnung grösserer Intensität der Seligkeit bis zu dem ihm von Gott prädestinirten Maasse (Calv. inst. 3, 25, 6; Ursinus, Cat. Palat. p. 478.), — eine Betrachtungsweise, welche den Reformirten eigenthümlich ist, — aber keinen Uebergang aus einem noch nicht seligen in einen seligen Zustand. 4) Endlich werfen sie den Katholiken unter Berücksichtigung der reformirten Deutung des Descensus vor, sie kennen nur leibliche Schmerzen Christi, worin sich ein Defekt ihrer Stellvertretungstheorie verrathe, welcher Vorwurf allerdings das eigene Dogma nicht treffen konnte, und behandelten ihre ganze Auffassung und Darlegung zuweilen als eine ethnicorum poëtarum fabula.

Aber bei aller Harmonie mit den Lutheranern, da wo es sich um die Verwerfung der katholischen Lehrausprägung handelt, blieb der reformirten Kirche die lutherische Fassung ebenso unannehmbar und anstössig als die katholische. Wir bemerken bei ihr schon im Allgemeinen eine gewisse Scheu vor allem Jenseitigen, das ohne Anhaltspunkte an diesseitige Verhältnisse und Zustände nicht im klaren Wortlaute der Schrift seine unzweifelhafte Begründung hat, eine Scheu, welche sich in dem Grade steigert, als jenes Jenseitige an das Wunderliche, das Phantastische anzustreifen den Anschein hat. Sodann hat ihr die ganze Ständelehre nur geringe dogmatische Wichtigkeit; ihre einzelnen Momente nach Schrift und Tradition sind ihr nicht Stationen in der Ent-

wickelung des gottmenschlichen Lebens, im Gegentheil, weil sie die Erniedrigung dem Logos allein, nicht jenem intelligiblen ϑεάνϑρωπος der Lutheraner beimisst, und sie in die Aneignung der Knechtsgestalt setzt, nachher aber keine realen Aenderungen in der Person des Menschgewordenen mehr zugibt, die etwas mehr als naturgemässe Entfaltungen seines eigenthümlichen Wesens wären, so könnte sie sich der Lehre von den Ständen auf dogmatischem Gebiete ohne Nachtheil entschlagen; daher sie sich mit grosser Freiheit in ihr bewegt, der subjektiven Auffassung einen weiten Spielraum lässt und vor abweichender Darstellung nicht erschrickt. Endlich darf nicht übersehen werden, wie viel der reformirten Kirche in Angemessenheit zu ihrer von der lutherischen sehr abweichenden Christologie, vermöge welcher man nicht sowohl von einer Menschwerdung des Logos schlechthin als von einer Annahme der Menschennatur durch den hypostasirten Logos reden kann, — wie viel ihr daran gelegen ist, die Person Christi sich in Analogie des wesentlichen Menschen, nach den sonst für die Menschheit geltenden Gesetzen entwickeln zu lassen. Den Mittler des göttlichen Heilsrathschlusses, die durch die personbildende Vereinigung des Logoslebens mit der menschlichen Natur zu Stande gekommene menschliche Erlöserperson in eine exceptionelle Stellung zu setzen und dadurch die Realität ihrer wahrhaften Menschheit zweifelhaft zu machen, musste ihr auf's Stärkste widerstreben [1]. Hiemit glauben wir die Gründe angedeutet zu haben, welche die Abweichung der Reformirten von den Lutheranern in der Lehre vom Descensus nothwendig machte.

Wie nun die Auserwählten unmittelbar nach ihrem Absterben zum Himmel oder dem davon nicht verschiedenen Paradiese gehen, das Loos der gottmenschlichen Person Christi aber nicht ein von dem der auserwählten Menschen verschiedenes sein darf, so muss

[1]) Auf das nämliche Resultat sehen wir Schneckenburger geführt. Stud. u. Krit. 1848. 3. 604. sagt er: die Reformirten betonen die wahre Menschheit des Gottmenschen, während der katholische Begriff der unio personalis der göttlichen Natur ein solches Uebergewicht über das menschliche gegeben, dass die menschliche Seele Christi von vorn herein jegliche Vollkommenheit aktuell besass, wodurch das Wachsthum, selbst das Leiden zu einem blossen Schein wurde. So galt es nun dadurch Ernst zu machen mit der wahren Menschheit, dass der creatürlichen Seele Christi ihre normale Entwickeluug und ihre ernstliche Bethätigung an dem Erlöserleiden vindicirt wurde» — was durch den Descensus geschah. Dazu »Zur kirchl. Christologie» S. 90.

die *Seele Christi*, *während sein Leib im Grabe lag*, von seinem Tode hinweg bis zu seiner Auferstehung, *im Paradiese*, *im Himmel beim Vater geweilt haben*, wie diess von der Schrift, durch Christi eigene Aussage unwidersprechlich bezeugt wird, Luc. 23, 43 und 46. Diess war für die Reformirten von Anfang an ein Fundamentalsatz, auf den sie ihre hergehörigen Argumentationen, namentlich auch ihre Polemik basirten. Eundem subiit statum (anima Christi), quem reliquæ animæ a corpore sejunctæ experiuntur, quæ aut in sanctorum societatem cooptantur, aut cum damnatorum spiritibus in æternum exitium detruduntur [1]). Es ergibt sich hieraus, dass man auf der vollkommen richtigen Spur war, die ursprüngliche Lehrform wieder aufzufinden, wie auch, dass das gewöhnliche Urtheil, keine andere Kirche habe sich von der Ansicht der Alten so sehr entfernt, nur zum Theil wahr ist. *Peter Martyr* fährt sogar in der eben angefuhrten Stelle fort: et vero una atque altera tum piorum spirituum, tum eorum, qui damnati essent societas animæ Christi præsentiam persensit, und ähnlich lässt sich der von *Leo Judä* verfasste grössere Catechismus [2]) vernehmen: nicht nur sei den Gläubigen die Wirkung des Todes Christi offenbar worden, sondern auch die Verdammten hätten «solches vernommen, aber ihnen nicht zum Trost, oder zur Erlösung, sondern zu mehrerm Leid und Schmerzen». Die wirkliche Hauptdifferenz zwischen Reformirten und Lutheranern, von allem mehr Untergeordneten abgesehen, reducirte sich folglich im Grunde darauf, dass jene nur einen Hingang zum Paradiese, diese einen Hingang erst zum Paradiese und dann, im letzten Augenblicke vor der Auferstehung, noch einen Hingang zur Hölle statuirten. Allein diesen Hingang zum Paradies, der früher mit *κατῆλθεν εἰς ᾅδου* bezeichnet worden wäre, jetzt einen descensus ad inferos zu heissen, gestattete der veränderte Sprachgebrauch nicht mehr. Wollten also die Reformirten, worin sie Recht hatten, von einer Höllenfahrt Christi nichts wissen, so blieb ihnen nur die Wahl, nach Negation derselben einen andern Artikel in's Symbolum zu setzen, oder aber bei aller Festhaltung der Präsenz Christi im Paradiese nach seinem Tode dem descendit eine von der bisherigen völlig verschiedene Deutung zu geben.

Von diesem Standpunkte aus mussten sie den Lutheranern

[1]) Peter Martyr, loc. comm. ed Gualter p. 423; auch p. 722.

[2]) Ed. Grob 1836. S. 94. 95.

gegenüber den Descensus Christi ad infernum inferius, ubi damnati pro meritis plectuntur, die thatsächliche Niederfahrt zum Orte der Verdammniss mit aller Bestimmtheit in Abrede stellen. Die Schrift stelle diese Behauptung nirgends auf, namentlich bemerkten die Evangelien in ihren Darstellungen des Lebens Jesu nirgends was davon. Uebrigens sei es eine reine Unmöglichkeit: denn, der Leib lag todt im Grabe; die Seele weilte im Paradiese et paradisus non est apud inferos (Witsius), — sie stieg auf zum Vater, konnte also nicht niedersteigen zur Hölle [1]; von der Gottheit Christi lässt sich ein Descendiren so wenig als ein Aufgenommenwerden in's Paradies prädiciren, da seine Gottheit kraft ihrer Allmacht mit ihrer *οὐσία* Alles erfüllt [2]), wobei nicht ausser Auge zu lassen ist, dass nach der reformirten Personlehre die göttliche Essenz des Logos, seine trinitarische Wesenheit auch ausserhalb des Individuums Christus existirt und wirkt. Und worauf dann der Nutzen einer solchen Höllenfahrt hinauslaufe? was ein Triumph in jenen Regionen der Verdammten solle? Ein anderer Sinn als der, eine leere Ostentation zu sein, könne ihm nicht gegeben werden, während man werde eingestehen müssen, dass Christus nichts vergeblich, nichts ohne Nutzen thue [3]). Folglich kann der Descensus nicht nur kein corporalis, er kann auch keine realis mutatio loci überhaupt sein und es muss, wenn von einem solchen noch die Rede sein soll, ein erträglicher sensus allegoricus sive metaphoricus für ihn aufgezeigt werden können. Ein erlösendes Wirken nach dem Tode, als Complement des diesseitigen, bestehe es in einem Leiden oder in einem Handeln, gaben die Reformirten vollends nicht zu: sie pflegten auf die Erschöpfung der zur Erlösung nothwendigen Leistungen im Tode am Kreuze meist einen noch grössern Nachdruck zu legen als die lutherischen Theologen [4]). Worauf hier nur noch die Bemerkung

[1]) Z. B. Alting, loc. comm. in der Ed. Amstelod. seiner scripta theol. 1754 T. I. p. 569; Wendelin, christ. theol. Marb. 1677 p. 363 f.

[2]) Heidegger, corp. theol. christ. loc 18, 33. – Wolleb. theol. compend. 132.

[3]) Lightfoot l. l. triumphavit Christus de diabolo virtute et efficacia mortis suæ, non vocali aliqua declaratione.

[4]) *Chamier*: solutam animam a corpore nos negamus quicquid esse passam; *Coccejus*, explic. catech. Heidelb. §. 117 zu qu. 44: in morte et sanguinis fusione est redemtio, atque ita consummatio salvatoris.— *Lightfoot*: impium est, quicquam in hominis salute conjungere cum sanguine et gratia Dei.

Platz finden möge, dass sie im Allgemeinen, wo sie den Descensus zur Sprache bringen, mit vieler Umsicht und Gründlichkeit zu Werke gehen, die mancherlei heterogenen Ansichten mit Geschick ordnen, und bei Handhabung ihrer polemischen Kritik sich durch nüchterne Klarheit hervorthun.

Wir haben zur mehreren Deutlichkeit die Charakterisirung der negativen, abwehrenden Haltung gegen die andern Confessionen, in der die ganz ref. Kirche einig ist, vorangestellt, um nun um so ungestörter den verschiedenen Phasen, welche das Dogma in der Kirche selbst durchlaufen, nachgehen zu können. Auch hier finden wir zuerst eine vorzugsweis produktive und konstitutive Zeit, die Reformationszeit im engern Sinne, in der mehrfache individuelle, besonders auch die den beiden Typen entsprechenden Meinungen, die sich innerhalb der reformirten Kirche bemerken lassen, hervortreten und sich aussprechen, bis die kirchliche Ansicht, früher als in der lutherischen, fixirt wird. Den Reigen eröffnet *Zwingli.* Wir stossen bei ihm auf eine doppelte, wiewohl sich nicht widersprechende Auffassung, deren die frühere, in einer Predigt zu Bern 1528 dargelegte sich noch mehr an die vorreformatorische anschliesst. Er erklärt darin, den Artikel im Symbolum nicht von einer Entlösung der peinlichen Hölle der Verdammten durch Christum zu verstehen, «sonder die allein die im waren glouben uss disem zyt abgescheiden, und sich uff den verheissnen heyland gelassen hattend», habe Christus entlöst. Sie, ohne Schmerzen enthalten in der ennetweltigen Fröüde, heimen (ᾅδης), doch des Anschauens Gottes noch entbehrend, habe er mit sich gen Himmel geführt, so viele ihrer des Heils fähig waren. Allem Anscheine nach hat er diesem Ausspruche zufolge die Einschränkung in der Beziehung des Descensus auf die Frommen des alten Bundes damals bereits abgestreift gehabt, wie es bei seiner Ansicht von der Seligkeit der Heiden kaum anders denkbar wird. Eine andere Frage ist, ob er hier einen realen Hingang Christi zum Hades, als zum Orte der «ennetweltigen» *Freude* annehme, und wenn wir die Worte nehmen, wie sie sich geben, so werden wir kaum umhin können, sie zu bejahen. Ganz übereinstimmend erklärte er sich damals auf der Disputation, nur mit dem Beifügen, Inferi bezeichne «auch den stand der Seelen nach diser zyt», den Grabesstand, wie denn «zu den Höllen führen» nichts anderes sei als «töden». (Acta

gehaltener Disputation zu Bern, Ausg. 1701. fol. 432.) Nachher liess er die Rücksicht auf die Heimsuchung und Erlösung der «mit Abraham gottesfürchtig und gläubig Gewesenen» bei der Betrachtung des Descensus weg, da ihm dieser Ausdruck keine dafür passende Bezeichnung geschienen haben mag, wie ihm denn in der fidei expositio 7, 26 (bei Niemeyer p. 42) descendere ad inferos ohne weiters für identisch mit ex humanis abire gilt. Die Verfasser des Symbolums hätten sich dieser Redensart bedient vice periphraseos, qua et veram mortem significarent. Er sagt: inferis connumerari ex humanis abiise est; et virtutem redemtionis ejus ad inferos quoque pervenisse. Wir haben da die eigentlich reformirte Ansicht, nach der es im Grunde keinen Descensus gibt. Für Zwingli ist er nur eine weitere Umschreibung und nachdrückliche Betonung des wahrhaftigen Todes. Wenn er in unmittelbarer Verbindung damit von einer sich auf die Unterirdischen ausdehnenden virtus redemptionis redet, so haben wir dabei an die gläubig Gestorbenen zu denken, nur dass es nicht das Descendiren als solches, d. h. also das Sterben ist, durch welches ihnen die volle Wirkung der Erlösungsthat vermittelt wird. Dagegen ist an dem, was man sich bisher als Erfolg des anders gefassten Descensus vorstellte, allerdings *etwas* Wahres, dessen aus Konnivenz gegen die traditionelle Lehre hier eben bei der Erklärung über ihn mit Erwähnung gethan wird. In dieser Weise will jener Zusatz, der von den ersten treuen Anhängern Zwingli's noch eine Zeitlang nachgeführt, dann aber als einem andern Nexus zugehörend fallen gelassen wird, begriffen sein.

Als einen Commentar zu Zwingli's kurzen Worten lässt sich die Ausführung des Gegenstandes im Catechismus von *Leo Judæ* aus dem Jahr 1534 betrachten. Gleich anfangs wird der Meinung gedacht, dass der Artikel vor Zeiten nicht in der Bekanntnuss des Glaubens gewesen sei und das «zur Hölle gefahren» erklärt: «das ist, er ist wahrlich gestorben, dass es ja so viel als eine Auslegung und Erklärung sey des Vorigen». Wiewohl hierauf die Bemerkung folgt, dass inferi Bezeichnung des «Standes, der nach diesem Leben folgt, er sey dann böse oder gut» sein könne, so wird doch nicht behauptet, dass Christi Seele zu den im Glauben Dahingeschiedenen, von Gott irgendwo ohne Schmerzen Enthaltenen gelangt sei, sondern die Annahme ist: Die Seele Christi sei zum Vater gekommen Luc. 23, 46, jene Entschlafenen aber

habe er «mit Kundschaft seiner Zukunft erfreut», d. h. «dass Christus *im Geist*, und das Evangelium, die Kraft, Frucht und Wirkung seines heiligen Leidens und Todes zu denen gekommen sey, denen verkündet und offenbar worden sey, die lange Zeit darauf gewartet haben», was zur Mehrung ihres Leids auch die Verdammten vernommen. Ob wir jedoch hiemit das richtige Verständniss der von Leo Judä geäusserten Ansicht gefunden haben, könnte bei Vergleichung von zwei andern, durchaus aus dem nämlichen Kreise dogmatischer Ueberzeugungen hervorgegangenen Aussprüchen noch zweifelhaft werden. Der erste findet sich in dem von *Megander*, jener «simia Zwinglii» verfassten, 1537 von *Bucer* umgearbeiteten ältesten Berner Catechismus, wo es Fr. 69 fast wörtlich wie in der angeführten Predigt Zwingli's heisst: nit dass Christus in die pynlich Hell der Verdammten syn kommen, sondern zu denen, die im wahren Glouben aus dieser Zyt abgescheiden, und sich des verheissenen Heils gotröst, und in Abrahams Schoos gewartet haben. Der andere ist von *Bullinger* [1]: confitemur Christum descendisse ad inferos, non solum quia vere mortuus est et ejus anima a corpore separata recepta est in sinum Abrahæ h. e. in consortium omnium sanctorum patrum qui jam e vivis excesserant, sed ideo etiam, quod ipsius mors ac passio satis efficax est ad redemtionem omnium sanctorum patrum. Nach beiden Stellen wäre Christus im Schooss Abraham's erschienen, wo die gläubig Gestorbenen schon vor ihm geweilt hätten. Wird nun das nicht diejenige Auffassung sein, die wir auch in den Worten des Zürcher Catechismus wieder zu erkennen haben? Wir glauben nicht. Die verschiedenen Aussprüche, welche uns vorliegen, kommen trotz der Selbigkeit der Atmosphäre, aus der sie herrühren, in Einem Punkte nicht völlig unter sich überein. Alle sind darin einig, 1) dass descendit ad inferos, um uns der Worte Bucer's zu bedienen, nichts weiter besage als: descendit vita, vel animatum

[1]) Bei *Schweizer*, Glaubenslehre der ev.-ref. K. II, 349. Im Catechismus p. 36 sagt Bullinger: credo Christum a morte sua corporea non tantum abiisse anima sua ad animas defunctorum, sed eundem quoque sua morte salutarem fuisse omnibus s. patribus ab exordio mundi defunctis, imo Christum sua morte nobis omnibus mortem æternam atque inferos confregisse et ab omni horrore tartari liberasse. Auf der Scheide zweier Zeiten gethan, sind diess eben Uebergangsausprüche.

corpus domini in infernum, hoc est, vere mortuum repositum fuit in sepulchrum; 2) dass am Heile in Christo auch die Vorchristlichen participiren können. Dagegen differiren sie in der Vorstellung vom jenseitigen Stande der vorchristlichen Gläubigen in etwas. Zwingli, in seiner Predigt wie auf der Disputation bekennt sich zu einem Zwischenzustande mit gebundener Seligkeit und zu einem Hingang Christi zu den darin Seponirten. Der Zürcher Catechismus lehrt ebenfalls diesen Zwischenzustand, aber über den Zustand der Seele Christi nach dem Tode spricht er sich so aus, dass wir vermuthen müssen, er wolle sie nicht in ihn eintreten lassen; er vermengt die beiden andern Betrachtungsweisen. Endlich stehen Zwingli in der fidei expositio und Bullinger, weniger sicher der Berner Catechismus dafür ein, dass die Gläubigen vor Christo in die Seligkeit aufgenommen, d. h. in den Schooss Abrahams erhoben worden seien und dass dahin auch Christi Seele naturgemäss eingekehrt sei. Die Aussprüche der letzten Art sind die dem ganzen Lehrbegriff adäquateren, und die Kirche hätte sich füglich bei ihnen beruhigen können.

Diess war im Ganzen auch wirklich der Fall: man lehrte so constant eine interimistische Himmel-oder doch Paradiesesfahrt und erblickte in einem Descensus, vollends in einer Höllenfahrt einen so unbedingten Widerspruch dazu, dass da und dort, namentlich in England schon damals der Vorschlag zur Entfernung des Artikels aus dem Bekenntniss gemacht wurde. Auf den Umstand, dass er in vielen alten Symbolen, selbst in manchen Editionen des Apostolicums nicht gestanden habe, wurde seit Calvin und Leo Judä fortwährend grosses Gewicht gelegt; Molinæus, Witsius und Andere wiesen es auf dem Wege mühsamer historischer Forschung nach. Auch das vergassen die gelehrten Schriftforscher nicht in's gehörige Licht zu stellen, dass die Schrift das descendere nirgends αὐτολεξεί lehre. Dennoch erklärten die Stimmführer der Reformirten jederzeit die Bereitwilligkeit, den Satz, der immer ein Objekt des Glaubens der Kirche gebildet habe, mit den andern Confessionen bekennen zu wollen, — modo sensu commodo! Nachdem Zwingli die Bahn gebrochen und als Loosung seiner Kirche den sensus metaphoricus für den Descensus hingestellt hatte, liess sich aber mit demselben Rechte, dessen er sich bedient hatte, dem Artikel noch ein anderer sensus

commodus unterlegen, als welcher ihm beliebt hatte. Und musste zugestanden werden, dass die Erklärung des descendit ad inferos vom blossen Todt-und Begrabensein sprachlich möglich sei: so konnte doch mit Grund geltend gemacht werden, diess lasse sich nicht als der ursprüngliche Sinn der Worte betrachten, weil nicht anzunehmen sei, 1) dass einer bereits klar ausgesprochenen Sache hinterher eine dunkle Umschreibung beigegeben, und 2) dass in einer so kurzen Summe des Glaubens dasselbe Moment des Lebens Jesu ganz unnöthiger Weise durch zwei gesonderte Ausdrücke bezeichnet worden sei. Diesen Einwand erhob *Calvin*.

Calvin kommt bei Besprechung der Modalität des durch Christum ausgeführten Erlösungswerkes (Institutt. 2, 16, 8 — 12) auf den Descensus zu reden. Nur im Vorbeigang wirft er einen Blick auf die Fundamentalstelle 1 Petr., ohne weder hier noch im Commentar Geneigtheit zu verathen, sie vom Descensuszu verstehen [1]). Indem er also an den Artikel im Symbolum anknüpft, wendet er zunächst seine Kritik den gegnerischen Auffassungen zu. Kurz und treffend ist die Zurückweisung derjenigen, welche das descendit mit dem unmittelbar Voraufgehenden identificirt. Wie man zu der in der katholischen Kirche recipirten habe gelangen können, ist ihm ein Räthsel, da es ihm völlig kindisch erscheint, sich die Seelen der Verstorbenen in einem fabulosen Gefängniss in der Art des Limbus eingeschlossen vorzustellen. Nur so viel ist daran wahr, dass die Kraft des Todes Christi bis zu den Todten drang und zwar zu beiden Theilen, zu den Verworfenen, damit ihnen ihr Ausschluss vom Heil klarer werde, zu den Gläubigen, den Genossen der gleichen Gnade mit uns, damit sie zur Anschauung Dessen gelangten, der das Obiekt ihrer Erwartung bildete. §. 9. Wiewohl hiebei von einem Descensus überall

[1]) Zu 1 Petr. III, 19: trita et vulgaris opinio fuit, hic enarrari Christi descensum ad inferos, sed verba aliud sonant. — Ego non dubito, quin generaliter dicat Petrus gratiæ Christi manifestationem ad pios spiritus pervenisse, atque ita vitali spiritus efficacia esse perfusos. Also im Wesentlichen ganz wie die Zürcher. Wir beabsichtigen übrigens hier keineswegs, alle auf unser Dogma bezüglichen Stellen Calvin's zur Srache zu bringen, sondern halten uns an die hauptsächlichsten, und bemerken bloss, dass auch da, wo dem Descensus seine Stellung scheinbar erst nach dem Tode angewiesen ist, die wahre Meinung nie ist, er falle in die Zeit zwischen den Tod und die Auferstehung, die Christus seiner Seele nach im Paradies zubringt, sondern immer nur, er dehne sich bis in die äussrste Spitze des Todes hinein.

nicht die Rede ist, so muss ihm bei der Darstellung des Lehrbegriffs gleichwohl eine Stelle angewiesen werden, indem ihm für eine vollständige Einsicht in Christi Verdienst grosse Wichtigkeit zukömmt.

Calvin setzte Sünde und Strafe, göttliche Gerechtigkeit und anderweitige Gottesidee in eine weniger äusserliche Beziehung zu einander als die grosse Mehrzahl seiner Zeitgenossen. Dessen ungeachtet bringt er den Tod Christi entschieden unter den Gesichtspunkt der Satisfaktion. Es ist ihm daher von grosser Bedeutung, dass die Thatsache des Todes nach seinen unterschiedlichen Relationen dem erlösungsbedürftigen Subjekt zum klaren Bewusstsein gebracht werde, weil das Mass dieser Klarheit *für* den Menschen, subjektiv nämlich, das Mass der Realität seiner Befreiung von Schuld und Strafe bedingt. 2, 16. 5 und 6. Von hier aus musste in der üblichen Auseinanderlegung der besondern Momente des satisfaktorischen Leidens ein Mangel, im Symbolum, der plena et numeris omnibus absoluta fidei summa (§. 8), nach der gewöhnlichen Interpretation, eine Lücke zu sein scheinen, — ein Gefühl, das sich früher schon dem Nikolaus a Cusa, dann dem Agricola in den elementa pietatis, Wittenb. 1527. später besonders Aepin und Andern in ähnlicher Weise aufgedrängt hat. Die körperlichen Leiden mit ihrer Spitze, dem physischen Tode hatten allein Berücksichtigung gefunden; um die Vollständigkeit der erworbenen Satisfaktion, die volle Wirklichkeit der Versöhnung zur Anschauung zu bringen, konnte aber verlangt werden, dass ein Nachweis nicht zwar von einer Versenkung Christi in den geistlichen Tod, aber doch der Nachweis einer Ertragung der Schrecken und Schauer des geistlichen wie des leiblichen Todes geliefert werde. Das ist die Seite, von welcher Calvin den allgemein adoptirten Satz vom Descensus auszubeuten unternahm. Der sponsor in locum sceleratorum hatte die Erduldung *aller*, den Sündern gebührenden Strafen zu übernehmen: so argumentirt Calvin. Mit einer Hingabe in den *nur* körperlichen Tod wäre nichts ausgerichtet gewesen, vielmehr musste, um Gottes Zorn entgegenzutreten und dem gerechten Urtheile ein Genüge zu thun, die ganze Wucht der göttlichen Rache von ihm empfunden werden. Den vom erzürnten Gotte über die Verruchten verhängten Tod hatte er zu erleiden, dann erst war die Prästation eine völlige. Also um die Aufsichnahme

jener *Schmerzen* des Todes, welche Erzeugniss des Zorns und Fluchs Gottes über die Sünde sind, war es zu thun, und sie nun, die *Erduldung des unsichtbaren, unbegreiflichen Gerichtes vor Gottes Angesicht um unserer willen*, sie ist der Inhalt des richtig verstandenen Descensus. Dass Christus die volle Last der göttlichen Strenge empfunden, alle inneren Qualen des erzürnten, strafenden Gottes an sich erfahren und so «gewissermassen» mit des Teufels Macht, des Todes Schrecken und der Hölle Schmerzen handgemein wurde, weiter nichts kann der Descensus besagen, von welchem Calvin desshalb meint, ex communi piorum omnium sensu fuisse desumptum. Er ist ihm nicht nur ein inneres seelisches Leiden, sondern das intensivste Leiden Christi überhaupt, dasjenige Leiden, *welches sühnend im eminentesten Sinne auf dem Wege der Stellvertretung die Versöhnung vermittelt*[1]). Der Zeit nach fällt diess Seelenleiden in die Dauer des zeitlichen Lebens Christi und erstreckt sich bis in das äusserste Ende des Sterbemoments, in dem es den Culminationspunkt erreicht. Das Symbolum kann seiner immerhin erst *nach* dem Begräbniss Erwähnung thun, das ändert an der Sache nichts, da es im Gegentheil vollkommen passend ist, dem unter den Augen der Menschen Erlittenen das unsichtbar vor Gottes Gericht Ausgestandene folgen zu lassen, ut sciamus, *non modo* corpus Christi in pretium redemptionis fuisse traditum, sed aliud *majus et excellentius* pretium fuisse, quod diros in anima cruciatus damnati et perditi hominis pertulerit. Vorzugsweise jene dunklen Zustände des Seelenleidens auf Gethsemane und der Ausruf der Worte des Psalm 22, 2 haben wir dahin zu rechnen, so dass si roget quispiam, an tunc descenderit Christus ad inferos, quum mortem deprecatus est, respondeo, *hoc fuisse exordium*, unde colligi potest, quam diros et horribiles cruciatus perpessus fuerit, quum se ad tribunal Dei reum stare cognosceret nostra causa[2]).

[1]) §. 18. Si redemtio (quæritur), in ejus passione; si absolutio, in ejus damnatione; si maledictionis remissio, in ejus cruce; si sanctificatio, in ejus sacrificio; si purgatio, in ejus sanguine; *si reconciliatio*, *in ejus descensu ad inferos;* si mortificatio carnis in ejus sepulcro; si vitæ novitas, in ejus resurrectione.

[2]) Wird das grosse Gewicht, das in manchen Kantonen der ref. Schweiz auf die Feier des Gründonnerstages gelegt wird, was mit dem Ritus der lutherischen Kirche und ihrer Art, den Charfreitag zu begehen, einen so merk-

Auf der negativen Basis seiner Vorgänger hatte *Calvin* somit eine positive Fassung zu geben versucht und wurde dadurch auf eine Umdeutung und Rückdatirung des Descensus geführt, in der sich der vollendete Abfall von seiner historischen Bedeutung und der bisherigen Entwickelung des Dogma's zu erkennen gibt. Wie begründet seine gegen die Zürcher gerichteten Bemerkungen waren, der Zweifel seines Gegner's *Castellio*, ob der wahre Sinn des Artikels von ihm getroffen worden sei, war es nicht weniger. Indess wurde Calvins Ansicht auch in diesem Punkte für die reformirte Kirche entscheidend.

Die *Confessionen* beobachten eine merkwürdige Zurückhaltung. Die wichtigsten unter ihnen, die Helvetica posterior, die Gallicana, die Belgica thun des Descensus keinerlei Erwähnung; mehrere, wie die Scoticana Art. X, die Anglicana Art. III bekennen das descendisse ad inferos ganz nackt, ohne ein Wort der Explication. Die zwei einzigen Schriften voll allgemein confessionellem Ansehen, die sich über ihn aussprechen, sind der Genfer- und Heidelberger-Catechismus. In jenem heisst es (Niemeyer S. 132 f.): Eum (Christum) non communem tantum mortem fuisse perpessum, quæ est animæ a corpore separatio, sed etiam dolores mortis. Hoc autem nomine horribiles angustias intelligo, quibus ejus anima constricta fuit. Uebereinstimmend damit erklärt der Heidelberger Fr. 44: «warum folget abgestiegen zur Hölle? dass ich in meinen höchsten Anfechtungen versichert sei, mein Herr Christus habe mich durch seine unaussprechliche Angst Schmerzen und Schrecken, die er auch an seiner Seele, am Kreuze und zuvor erlitten, von der höllischen Angst und Pein erlöset». Auf das Leiziger Colloquium und die Repetitio anhaltina, in welchen das rein reformirte Element sehr zurückgedrängt ist, die auch nie den Charakter allgemein anerkannter Bekenntnissschriften gehabt haben, können wir erst später Rücksicht nehmen.

Nachdem dann einmal der gröste Theil der Kirche sich der

würdigen Contrast bildet, nicht am besten aus dieser Werthschätzung des innern Leidens über das äussere zu erklären sein? Wenn auch noch andere, mehr zufällige Gründe dazu beigetragen haben, so wären diese doch kaum ausreichend gewesen, hätte nicht jener innere den bewegenden Impuls abgegeben. In Basel wenigstens wird das Seelenleiden als wesentliches Objekt der Feier betrachtet. Uebrigens vgl. Verhandlungen der schweiz Predigergesellsch. in Bern. 1847. III, IV u. 69—71.

Deutung Calvins zugewandt hatte, konnte ihre Arbeit in nicht viel anderem als in der Conservirung des Adoptirten bestehen. Denn zu sachlicher gliedmässiger Weiterbildung, die etwas mehr als formelle Erweiterung und veränderte Begründung der schon vorhandenen Gedanken wäre, bot die Fassung nicht Stoff. Die in die Christologie eingreifenden Fragen, die Erörterungen über die Bestimmtheit des descendirenden Subjekts, die einschlagenden Probleme über den Stand der Abgeschiedenen fielen hier weg, und wenn die gelehrte Glaubenslehre gleichwohl allerlei Bestimmungen, auch bis dahin gangbare Formeln in Anwendung brachte: so geschah diess mehr der traditionellen Uebung und dem Gegensatze zu den andern Confessionen zu lieb, als dass ein wirkliches Bedürfniss dazu getrieben hätte. Uebrigens gelangte das Dogma innerhalb der reformirten Kirche nie zu einer ganz festen Gestaltung; vollständige Uebereinkunft herrschte nur in dem Punkte, dass durch den Descensus ein *diesseitiges* Moment im Leben des Erlösers bezeichnet sei; im Weiteren begegnen wir einer grossen Manigfaltigkeit in der speciellen Ausführung, fortlaufenden Modificationen im Einzelnen, öfters einer Vermischung oder dann einer synkretistischen Nebeneinanderreihung nahe an einander angränzender, aber doch nicht zusammengehöriger Ansichten. So behauptet *Beza* neben seiner Anhänglichkeit an die Darlegung im Katechismus mit Berufung auf die Bedeutung des Wortes שְׁאוֹל, heruntersteigen zur Hölle und begraben werden sei dem Sinne nach nicht verschieden. So prädicirt *Witsius*[1]) den Descensus von dem corpus und der anima Christi, und begreift darunter 1) sepultura 2) retentio corporis in sepulchro ac in statu mortis 3) angores animi! Auf Grund gelehrter Diatriben lassen sich die Reformirten gerne über die Möglichkeiten, in denen die Phrasis descendere ad inferos nach biblischem Sprachgebrauche genommen werden könnte, aus, (z. B. a) — sepeliri. Genes. 42, 38; b) descendere in locum damnatorum. Num. 16, 33; c) dolores infernales sentire 1 Sam. 2, 6; d) extreme humiliari Matth. 11, 23.) verrathen — dadurch ein wenigstens eben so grosses exegeti-

[1]) Exercitatt. sacr. in symb. ap. Basil. 1730. pg. 245—49. Er klagt: de descensu tantum ferme dissertationum est, quantum est muscarum, quum caletur maxime.

sches als specifisch dogmatisches Interesse an dem Artikel und wählen dann nach Konvenienz und individueller Neigung.

Eine Uebersicht über das ganze Gebiet der sich kreuzenden Meinungen zeigt *drei verschiedene Lehrtypen*, die sich in der Kirche festgestellt haben.

I) Verhältnissmässig eine kleine Zahl von Theologen, besonders die *Holländer* hielten auch nach den Bemerkungen Calvin's und seiner Nachfolger an der von ihnen selbst noch entgeisteten Zürcherrichtung fest, wollten hiemit in dem Descensus weiter nichts als eine Umschreibung von dem wahrhaften Gestorbensein, genauer von der sepultura und der mora Christi in sepulchro erblicken. Mehr von einem philologischen als theologischen Interesse beherrscht, war diess nacheinander bei den Franecker Professoren *Drusius*, observation. 4, 23, *Amama*, antibarb. p 706 coll. 432 und *Perizonius*, de rat. stud. theol. p. 224 sqq. der Fall, mit denen römischer Seits der Dominikaner Pagninus und Petrus Ramus stimmen. *Voss*, harm. evang. 2 c. 13 und *Witsius*, die jedoch nur zum Theil dieser Richtung angehören, suchten die Hypothese annehmlich zu machen, dass descensus und sepultura von Anfang als Wechselbegriffe gegolten hätten, und dass nur entweder jener oder dann aber diese im Symbolum bezeugt gewesen sei: erst später, ohne dass sich die Zeit bestimmen liesse, seien irrthümlich beide hineingezogen worden. Sepultus stehe mit Beziehung auf die Heiden, descendit mit Beziehung auf die Juden.

II) Indess musste sich das gesunde Gefühl immer wieder gegen die Gleichstellung des descensus mit der sepultura erheben. Gegen den Einwand, dass die Annahme einer derartigen Tautologie im Symbolum sehr unwahrscheinlich sei, desgleichen den andern, dass die Reihenfolge der Artikel zum wenigsten auf eine Steigerung in dem spätern hindeute, liess sich kein stichhaltiger Grund aufweisen. Daher fiel eine Anzahl von Theologen auf die Auskunft, den Descensus nicht sowohl von dem Begrabensein als vom *Todtsein*, vom Stande des Todes während des Begräbnisses, dem Christus unterworfen worden sei, zu verstehen. Er bezeichnet den status ignominosus Christi in tertium usque diem sub mortis imperio in sepulchro detenti, ac si plane cum ipso actum esset, das Gehaltensein von der Macht und den Banden des Todes, zu Tage tretend in der Trennung der Seele vom Leib, von denen dem letztern beschieden war, als Cadaver im Grabe liegen zu

müssen. Der Catechismus von *Perkins* [1]), neben *Zanchius* einer der frühsten Vertreter dieser Richtung, sagt: «als er todt und begraben war, ward er gefänglich gehalten im Grabe und ward vom Tode drei Tage lang behalten»; nachdem er gestorben, habe der Tod ihn genommen, in seine «Hüle» geschleppt und durch die Gefangenhaltung über ihn triumphirt. Es ist diess die durchgebildetste Umkehr der mittelalterlichen, der vollendete Widerspruch gegen die lutherische Anschauung. Nach ihr bleibt die menschliche Natur Christi vom Sterbeaugenblick bis zur Auferstehung in ihrer Unversehrtheit bestehen, Christus ist auch jetzt wahrer Mensch mit Leib und Seele, wenn auch die Seele im Paradiese ruht, der Leib todt in der Erde liegt, ein todter Mensch ohne alle Bethätigung nach Aussen. Die Verbindung des Logos ist auch mit dem todten Menschen nicht aufgelöst, sondern die innige Beziehung mit den getrennten Momenten des Leibs und der Seele dauert fort.

Diese Ansicht, welche im Descensus die äusserste Stufe denkbarer Erniedrigung erblickt, von der wie von der vorangehenden zuweilen recht uneigentlich gesagt wurde, sie lasse Christum ratione corporis, nicht ratione animæ descendiren, scheint zu Anfang des XVII. Jahrhunderts zu einiger Anerkennung gelangt zu sein. Nicht nur der Kryptocalvinist *Pierius*, sondern auch Männer wie *Piscator* huldigten ihr. Auch die Puritaner [2]) und die *Remonstranten* gehören grossentheils hieher und es ist ganz falsch, wenn Dietelmayr und seine Nachsprecher ihnen die Lehre von einem wirklichen Hingang secundum animam beilegen, wie aus *Jak. Arminius*, disputatt. priv. T. II, p. 87 ff., zum Theil *Curcellæus*, institut. rel. chr. V. c. 12, 6, besonders aber aus *Limborch*, theol christ. III c 13. (= in potestate ac vinculis mortis versatus est) zu ersehen ist. Den kirchlichen Dogmatikern wird es nicht selten schwer, sich zwischen dieser und der nachfolgenden Fassung zu entscheiden; wenn sie ihr indess zuweilen das höchste Mass der Wahrscheinlichkeit einräumen, so messen sie ihr in der Regel doch keine andere Bedeutung als die einer *Privatmeinung*

[1]) Uebersetzt von Wolfg. Mayer, 1606, p. 427—39.

[2]) Im grösseren Katechismus: quod sepultus fuerit atque in statu mortuorum et sub potestate mortis ad tertium usque diem commoratus.

bei, durch Confessionen und die Autorität der Kirche an die von den cruciatus Christi infernales gebunden[1]).

III) Keine im dogmatischen System liegende Nöthigung hinderte die Reformirten, beim Verständniss des Descensus von der Detention Christi im Grabe unter der Herrschaft des Todes stehen zu bleiben. Ebenso wenig ist die Behauptung statthaft, der Grund, warum die Kirche sich der calvinischen Darlegung zugewandt habe, sei speciell dogmatischer Natur gewesen. Die Fixirungen über die besondern Momente des Erniedrigungszustandes waren, wie wir gesehen, überhaupt mehr oder weniger Sache der Konvenienz. Der Beweggrund, die Genfer Fassung zur orthodox-kirchlichen zu erheben, lag daher mehr nur im exegetischen Gewissen: man konnte sich des Gefühls nicht erwehren, dass mit der Deutung vom Todtsein der Sinn des imponirenden Satzes descendit ad inferos nicht erschöpft sei, wobei dann freilich mit den Remonstranten immer noch bezweifelt werden konnte, ob dagegen die Beziehung der Formel auf die Seelenleiden, exegetisch betrachtet, ein glücklicherer Griff sei.

Fragen wir also, welches die als *orthodox zu betrachtende Lehre der reformirten Kirche* vom Descensus sei, so kann darüber durchaus kein Zweifel obwalten: es ist keine andere als die von Calvin ausgesprochene, durch den Genfer- und Heidelberger Catechismus zu confessioneller Gültigkeit erhobene von der *unaussprechlichen Angst und den höllischen Schmerzen, welche Christus zur Abwendung des Zornes Gottes über die Sünden der Menschen an unserer Statt erduldet hat.* Darin kommen mit wenigen Ausnahmen und unter nicht wesentlichen Modificationen, welche meist nur den Ausdruck beschlagen, alle bedeutenden Repräsentanten der kirchlichen Lehre von *Calvin* bis auf *J. H. Heidegger* überein[2]).

[1]) Alting, problem theol. pars I, 41. — Ryssenius, summa theol. didactico-elench. Bern. 1703. I, 400. bleibt bei ihr stehen.

[2]) Aretius, theol. proplem. 92; Ursinus, Danæus. Paræus; Parker, de desc. domini etc.; Perkins Katechism. l. l.; Polanus a Polensdorf, synt. theol. l. VI. c. 21; D. Chamier, loci comm. lib. IV c. 20 ed Genev. 1653 pag. 204 ff. und 225 ff.; Alting l. l.; Wendelin, christ. theol. ed. Marb. 1677 p. 363 ff.; Coccejus, summa theol. c. 60 § 34. 35; Wittich, de humil. et exaltat. Chi.; A. Heidanus, comp. theol. christ. T. 1. l. 7; Mark, comp. 373 u. 376; Heidegger, corpus theol chr. loc. XVIII, 34; Maresius, Theol. elencht. nova synops. l. 136. Auch der Basler Katechismus nach der Bearbeitung von Myconius Fr. 32.

Gewöhnlich heisst es, Christus habe an seiner Seele erlitten summi cruciatus et dolores infernales, quales impii omnes in æternum patientur; oder es ist die Rede von der enervatio Christi in anima, horribiles et infernales cruciatus et angores, quos Christi anima loco nostro substinuit. Nicht eben so häufig wird der ira divina, deren Last habe getragen werden müssen, als nächster causa der inerrabiles augustiæ animæ Christi Erwähnung gethan: pœnas subiit irati patris pro omnibus. Selten nur setzte man das Wesen dieser Seelenschmerzen in die mors æterna peccato debita, wie Mark thut: mors spiritualis et æterna sive dolor animi infernalis, ex sensu iræ paternæ adversus peccatum electorum ortus. Grössere Neigung zeigt sich, die Schmerzen z. B. nach den Kategorieen der Qualität, des Umfangs und des Grundes zum Objekt weitschichtiger biblischer Erörterungen und Darlegungen in ascetischer Manier zu machen, wobei das Bestreben, ihnen gegenüber die Leiden physischer Art als untergeordnete sekundäre Leistung zurücktreten zu lassen unverkennbar ist. Das Maass der Erduldung *leiblich-zeitlicher* Leiden, betonen die Reformirten, sei bei manchen Menschen grösser gewesen als bei Jesu.

Solange man gegen diess Lehrverständniss keinen bedeutenderen Einwand zu erheben hatte als den von der Anordnung des Symbolums hergenommenen, wonach diese ganze Ausführung zum Inhalte des «gelitten und gekreuzigt» zu ziehen wäre, durfte die Kirche ruhig in seinem Besitze bleiben. Das that sie auch mit der abweisenden Erklärung, der ordo articulorum berücksichtige nicht die Zeitfolge, sondern den Gradunterschied der einzelnen Erniedrigungsmomente in der Weise, dass er nach Herzählung der sinnlichen Leiden mit den schwereren und auch gewichtigern des Seelenlebens abschliesse [1]), — eine Erklärung, welche freilich den Charakter sammt der ganzen Schwäche eines Nothbehelfs deutlich an sich trägt. Die Kirche empfand nach den erschütternden anhaltenden Kämpfen des Jahrhunderts der Reformation das Bedürfniss nach Ruhe; im sichern Bewusstsein, die Wahrheit in den eingreifendsten Lehrpartieen ergriffen zu haben, hielt sie mit grosser Zähigkeit an ihrer Errungenschaft auf allen Seiten

[1]) Mark, comp. 376: der Progress geschehe a malis corporalibus ad spiritualia, a levioribus ad graviora, ab iis tandem, quæ tempore se invicem exceperunt ad illa, quæ continuo intercurrerunt.

fest. Als es daher zu Anfang des XVII Jahrhunderts in England zu lebhaften Verhandlungen über unser Dogma kam, dienten sie am Ende nur dazu, das Ansehen der orthodoxen Ansicht zu befestigen. Vergeblich forderte *Hugo Brougton* zu Gunsten der altkirchlichen Auffassung nacheinander erst die Würdenträger Erzbischof Wittgifft und Bischof Bilson [1]), dann die Genfer Theologen [2]) vor die Schranken. Ebensowenig vermochte ein sonst nicht bekannter *Bannister* mit der in der lutherischen Kirche durch Aepin repräsentirten Meinung von einem Hingang Christi zum Orte der Verdammten und von daselbst erduldeten Höllenstrafen aufzukommen [3]). Zuletzt ging aus diesen Streitigkeiten, in denen von 1599 Abhandlung auf Abhandlung folgte, das von *Hugo Sanford* angelegte, von *Robert Parker* vollendete und edirte Hauptwerk über den Gegenstand hervor [4]), — die umfangreichste, zum Theil durch grosse Gelehrsamkeit ausgezeichnete Schrift über den Descensus, in der er sich nicht nur bemühte, den Nachweis zu liefern, dass die alten Kirchenväter keinen realen Descensus gelehrt haben, sondern überall auf die Feststellung des Satzes hinarbeitete, dass Christus an seiner menschlichen Natur, in erster Linie an seiner Seele, in zweiter an seinem Körper die uns gebührende höllische Strafe erduldet habe, um uns dadurch die Befreiung von ihr ursächlich zu verdienen. Das allein sei der wahre Verstand von dem Glaubenspunkte des Descensus. — Um dieselbe Zeit nahm *J. R. Lavater* de desc. ad inf. Frankf. 1610. die Lehre seiner Kirche gegen einen schon 1586 erfolgten Angriff durch den Katholiken *Henr. Vicus* in Schutz und der Dortrechter Theologe Joh. *Polyander a Kerckhoven* stritt mit dem Carmeliter Mönch Anastasius *Coceletius* über das Alter des Dogmas. Einige Jahrzehende später fand, auf die 1643 durch den Fürsten von Neuburg unter ihnen veransaltete Besprechung über Beilegung der Religionszwistigkeiten hin, bei der er ihnen auch die Frage

[1]) An explication of the article concerning the descent into Hell.

[2]) λόγος πρὸς τοὺς Γενεβαίους περὶ τῆς καταβάσεως εἰς ᾅδου. Mogunt. 1601.

[3]) That Christ being dead, descended in the place of ever. lasting torments, where in soule he endured for a time the very paines wich the damned Spirits, without intermission doe abide.

[4]) De descensu Domini nostri Jesu Chi. ad inf. lib. IV. Amstelod. 1611. in 4o.

über den Descensus vorlegte, zwischen den zwei Bischöfen *Walenburg*, Adrian und Peter, und zwischen Joh. *Hundius* ein Schriftenwechsel statt, welcher aber ohne Resultat blieb, indem beide Theile bei der Lehre ihrer Kirche verharrten. Liess sich somit die Kirche weder durch den Widerspruch in ihrer eigenen Mitte noch durch die Anläufe der katholischen Kirche beirren, so sehen wir dagegen einzelne ihrer Stimmführer zu zwei verschiedenen Malen sich den Bestimmungen der lutherischen Kirche unterwerfen, nämlich wie schon bemerkt, im s. g. *Leipziger Colloquium* und in der *Repetitio anhaltina*, zwei mit unter den reformirten Confessionen aufgeführten Schriften von sehr untergeordneter Bedeutung und ohne kirchliches Ansehen. Was über den Descensus in das zum Zwecke einer Vereinbarung convocirte, Angesichts der Gefahren des entbrannten Krieges 1631 abgehaltene Colloquium zu Leipzig vom Brandenburger und dem Hessischen Hofprediger, natürlich unter vollkommener Zustimmung der zelotischen Hoë von Hoenegg und Polycarp Lyser aufgenommen wurde (Niemeyer p. 659), ist weiter nichts als eine Wiederholung derjenigen Darlegung, welche durch die Concordienformel gegeben war[1]). Eine ganz ähnliche Bewandtniss hat es mit den Bestimmungen der Repetitio anhaltina (Niemeyer p. 636): der ganze Christus, doch der Seele nach, war über das Triduum in der Hölle, aber nicht als victima, sondern als victor; die Höllenfahrt bezeichnet den Anfang seines Triumphes. Est igitur simplissima sententia: quod Christus ostendit suam victoriam Diabolis, et eos terruerit, sed quomodo hoc factum sit, non scrutamur.

Kehren wir zu der von der Kirche adoptirten und festgehaltenen Deutung zurück und sehen wir nach, in welchem Nexus sie mit ihrer nächsten Umgebung im System stehe. Der Ort, wo der Descensus abgehandelt wird, ist der Schluss der Lehre vom status humiliationis, um dann in der Aemterlehre unter dem munus sacerdotale wenn nicht dem Ausdrucke so doch der Sache nach noch einmal zu erscheinen. Er ist durchaus unter den Gesichtspunkt der Satisfaktion gebracht und zwar dasjenige Moment der satisfaktorischen Leistung, in dem sich die obedientia passiva erschöpft und vollendet. Zum Erlöserwerke gehört vor allem andern als negativer Theil der Heilsbeschaffung die objek-

[1]) Vgl. F. U. Calixt, via ad pacem int. protest. 1700. p. 49 sqq.

tive Beseitigung der ganzen Sündenlast und Sündenstrafe der Menschen durch vollkommene Erduldung der von Gottes Gerechtigkeit auf unsere Sünden gesetzten Strafen ab Seite des Erlösers. Die äusserliche Beziehung der Begriffe Strafe und Sünde, der göttlichen Gerechtigkeit und der Idee Gottes auf einander, der Standpunkt der Reflexion überhaupt, die traditionelle Macht der anselm'schen Theorie liessen keine andere Grundlage zur Construktion der Lehre von der Versöhnung zu. Vor Gottes Gerechtigkeit sind wir wegen unserer verdorbenen Natur, unseres sündhaften Wesens und Lebens der Verdammniss verfallen. Hat nun Christus die Strafe für unsere Schuld auf sich genommen und dadurch für uns Genugthuung geleistet, was keinem Zweifel unterliegt, so musste er nicht nur leiblich leiden und sterben, sondern ganz besonders auch die ganze Strenge der göttlichen Rache an seiner Seele fühlen und mit den Schrecken des ewigen Todes kämpfen. Christus ist unser «*Bürg*», objektiv gefasst, sagen die Reformirten sehr gerne[1]); da es nun das Wesen des Bürgen ist, sich dem Schuldner zu substituiren und statt seiner genommen zu werden, so muss der Bürge schlechterdings die selben und nämlichen Strafen auf sich nehmen, welche der Schuldner verdient hat. Der aber hat durch die Sünde nicht nur zeitliche, sondern auch ewige, nicht nur leibliche, sondern auch seelische Strafen verdient. Demnach reicht das äusserliche Leiden am Kreuz, das Vergiessen von Tropfen Bluts und das blosse Sterben zur Bewirkung der satisfactio vicaria nicht aus, ja es ist diess nur der untergeordnete, unwichtigere Theil der prästirten Leistung, zu dem die Empfindung des vollen Elends des Sündenverderbens, das auf der Menschheit liegt, die Pein des ewigen Todes, die zu tragen auch den Erwählten gewartet hätte, natür-

[1]) Z. B. Perkins, Katechism. I. I. 259. 339, wo noch überdem «wir sind Gottes Bankrotirer» ; Alting, explic. catechism. ad qu. 17 ; Heidegger, corp. theol. chr. loc. 18 § 35. Auch der Katechismus von Jak. Other v. 1530 Fr. 60; ferner Ursinus a. a. O. S. 126 ; Rodolph Katech. palat. 338. 339. In der Bernerliturgie das Gebet nach der Passionspredigt: «die Marter und Pein, die er als unser Bürg auf Gethsemane und am Kreuz hat ausstehen müssen, da die Strafen der Sünde auf ihm lag.» Die sponsio wird eigentlich von dem trinitarischen Sohne bei der Eingehung des pactum salutis geleistet, zu deren zeitlicher Exekution dann das prästirte Leiden gehört. Vgl. Schneckenburger, zur kirchl. Christologie S. 51. 67 ff. Der *Bürge* Gottes ist dann für uns das *Pfand* unseres Heils.

lich nicht für die æternitas, aber doch bis zur extremitas (Maresius) hinzutreten muss. Hier ist nun eben der Punkt, wo der Descensus in das System eingreift: indem er von Christo das Erdulden von Höllenstrafen prädicirt, nicht extensiv sondern intensiv, ist erst er die eigentlichste Ausgleichung des Verhältnisses zwischen der Unendlichkeit der Schuld und der Hinlänglichkeit der Genugthuung, wie auch zwischen der der Unendlichkeit der Schuld correspondirenden Strafe. Der Descensus erscheint als der äusserste Grad des Leidens, als das Leiden von höchster Bedeutung, das stellvertretende Leiden im engsten Sinn.

Die Wichtigkeit, welche dem so verstandenen Descensus bei der Darlegung der Versöhnungslehre eingeräumt wird, die Angelegentlichkeit, mit der das Seelenleiden Christi bearbeitet ist, verwundert um so mehr, als wir bekanntlich bei der reformirten Kirche das Bestreben treffen, eine Erweichung des starren Satisfaktionsbegriffs herbeizuführen und ihn seiner transcendentalen Objektivität zu entkleiden. Allein diess unverkennbare Streben konnte sich von den herrschenden, auf die anselmische Fassung zurückweisenden Formeln nicht emancipiren und es gehört mit zum Hiatus, der sich durch die reformirte Genugthuugstheorie störend hindurchzieht, wenn hier fast ängstlich abgewogen und aufgezählt wird, was und wie viel der Bürge zur Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit zu leiden gehabt habe. Und doch hängt die besondere Werthschätzung der höllischen Pein, welche Christus erduldet haben soll, so wie ihre expresse Hervorhebung, mit der Richtung, der Versöhnung ohne Negation ihres objektiven Charakters eine mehr subjektive Substruktion zu gewinnen, d. i. die abstrakte Satisfaktion hinter die Idee der Lebensgemeinschaft mit Gott durch Christum zurücktreten zu lassen, eng zusammen, so wenig es auch den Anschein hat. Sehen wir nämlich genauer zu, so werden die cruciatus und dolores infernales consequtiv nicht sowohl, um uns so auszudrücken, als objektive denn als subjektive Leiden Christi dargestellt: es sind nicht cruciatus, welche Gott aus immanentem Bedürfniss, seiner Gerechtigkeit genug zu thun, in der Intension, ihre Verdienstlichkeit auf die Erwählten durch Imputation überzutragen, auf den Versöhner legt; sondern es sind cruciatus, welchen der Versöhner im Gefühl der menschlichen Verschuldung selbst sich unterzieht, auf sich nimmt, man möchte beinahe sagen, durch Selbstversenkung in die Tiefen des

menschlichen Sündenelends und Selbstdarstellung seiner vor das Gericht Gottes aus sich producirt[1]). Sie sind daher nicht meritorisch im engern Sinne, nicht eine mittlerische Leistung Gott gegenüber, das Verdienst Christi dabei besteht nicht in der Erwerbung der Gnade Gottes durch Besänftigung seiner zürnenden Gerechtigkeit und objektiver Versöhnung Gottes mit den Menschen, welche an sich schon immer da war, wie die Sendung Christi sattsam darthut; — sein Verdienst ist vielmehr, die in Gott von Ewigkeit her vollzogene Selbstgenugthuung und auf absolutem Dekret ruhende Gnade vollkommen manifestirt, durch das Medium der Exinanitionsstationen den Heilsrathschluss ausgeführt und die Application des Heiles vermittelt zu haben. Obschon also jenen Seelenschmerzen an sich nicht objektiv-satisfaktorische Kraft zukommen kann, so wenig als der Darbringung der menschlichen Natur Christi durch seine Logosnatur überhaupt: so liegt doch in so weit eine versöhnende Kraft in ihnen, als sie die Erwählten in die Gemeinschaft mit Christo zu ziehen und ihm einzuverleiben hilft, so wie die ganze Darbringung sich gerade in so weit als ein Opfer betrachten lässt, als sie zufolge ihrer wirksamen Kraft, potentiâ, die Darbringung aller Erwählten ist. Das ist es somit, was auch bei dieser Wendung der Lehre von der Versöhnung eine distinkte Auseinanderhaltung der Leiden Christi wünschbar erscheinen lässt, ihre Macht auf das erlösungsfähige Subjekt, das gläubige Vertrauen, welches ihm einzuflössen ihre Bestimmung ausmacht, sammt der mit diesem Vertrauen gesetzten Wiedergeburt, in der die Versöhnung wirklich wird.

Wenn nun die Reformirten einen Descensus Christi *secundum animam* zu lehren prätendiren, so läuft diess auf eine blosse, überdem noch verwirrende Accomodation an die alte Terminologie hinaus, höchstens geeignet, den Unterschied der orthodoxen Ansicht von den beiden oben aufgeführten zu bezeichnen, von denen es hiess, sie lassen Christum ratione corporis descendiren. Freilich leidet der Gottmensch Christus, allein das leidende Subjekt, das sich in das Gefühl der von den Menschen verdienten höllischen

[1]) Wendelin a. a. O. 719; Keckermann, syst. theol. Opp. II. 184. Genev. 1614. omnia (peccata) divinitas humanitati tum temporis velut in speculo contemplanda proposuit, und magnitudinem (iræ div. adv. peccatum) anima Chi. tum temporis in summo gradu consideravit ac sensit.

Schmerzen versenkt, kann nur die menschliche Seele Christi sein, der Logos als solcher bleibt vom Leiden unberührt, wiewohl er dem Leiden seinen spezifischen Werth und seine Efficacität verleiht.

Die zwei letzten Bestimmungen kontroverser Natur, welche mitzutheilen uns noch übrig bleiben, die über die *Zeit* des Descensus und diejenige über seine *Zugehörigkeit zum Stande der Erniedrigung* erhellen aus dem Bisherigen von selbst In Ansehung der *Zeit*, in die er fiel, kann er mit dem Triduum nichts zu schaffen haben, vielmehr muss er *vor* das Begräbniss zu stehen kommen. Gewöhnlich lässt man ihn mit dem Seelenleiden auf Gethsemane und am Kreuze Matth. 27, 47. zusammenfallen, ohne dass die genauere Feststellung sich durchgängig gleich bliebe. Der Heidelberger sagt «am Kreuze und zuvor», Keckermann «tum in horto tum in cruce», Coccejus «incipit a cœna et usque ad mortem duravit». Eine eigentliche Differenz scheint sich nur bei dem Berner Theologen *Aretius* herauszustellen. Er schreibt l. c. auf die Frage nach dem Wann: fortasse jam in horto? falso, sed postquam tradidisset spiritum patri, nam in symbolo hic ordo servatur. Dann geht er weiter: descendit spiritu, ut ex Petro constat. «Hodie in paradiso eris» nihil obest; ibi erat secundum divinitatem, in sepulcro secundum corpus, apud inferos secundum spiritum, anima in manu patris semper erat. Demnach verfolgt er einen ziemlich selbstständigen Weg: Den Descensus setzt er nach dem Tod am Kreuze, und wenn er nicht die anima, sondern den spiritus zum descendirenden Subjekte macht, so versteht er darunter nach seiner eigenen Erklärung [1]) die «divina natura», das *πνεῦμα* Christi, und kann dabei kaum an eine andere als eine bloss operative Anwesenheit desselben apud inferos gedacht haben. Im Weitern hält sich Aretius in seinem Problemata näher an die reformirte, im Commentar mehr an die lutherische Auffassungsweise, bei welcher inneren Unentschiedenheit man sich über Besonderheiten wie die vorliegenden nicht wundern kann. Mehr den Worten als dem Sinne nach verräth sich nicht geringe Verwandtschaft mit der eben dargelegten Meinung in der Begründung, die unserm Artikel in der Confessio anglicana Art. III. nach ihrer ursprünglichen Gestalt unter Eduard beigegeben war, die aber bei der zweiten Fassung weggelassen wurde: corpus usque ad resurrectionem in sepulcro jacuit, spiritus ab illo emissus cum spiritibus,

[1]) Im Commentar über das N. T. zu 1, Petr. 3, 18. 19.

qui in carcere sive in inferno detinebantur, fuit, illisque predicavit. Wo Christus nun im Descensus, wie Witsius sagt, dem Besiegten ähnlicher sieht als dem Sieger und als der schlechthin Leidende geschaut wird, da kann der Descensus nur dem Stadium seines Lebens zugetheilt werden, in welches das Leiden fällt, dem Stande der Erniedrigung. Die Reformirten bestimmen ihn daher im vollen Gegensatz zu ihren lutherischen Brüdern als *infimus exinanitionis gradus* oder im genauern Anschluss an die ausgebildetere Theorie als untersten Grad der *humiliatio*, da die exinanitio sich im Grunde mit der Incarnation der Logoshypostase abschliesst, während die zeitlich-irdische Erscheinung des Gottmenschen von der Conception bis auf die Auferstehung bloss unter den Begriff der historischen Humiliation gestellt wird. Sie erblicken also im Descensus die Erschöpfung und das Ende des *niedern* Standes, wie die Lutheraner mit ihm den *Erhöhungs*stand anheben. — Die verschiedenen *Usus*, welche öfters dem Dogma enthoben werden, so weit sie nicht unter den Gesichtspunkt der Ausführung des Heilswerkes fallen, und als solche schon oben angemerkt sind, tragen das Gepräge der Zufälligkeit an sich, wechseln daher auch mit dem Geschmack und jeweiligen asketischen Bedürfniss. In die Geschichte des Dogmas greifen sie nicht ein.

Nachdem wir so auch noch die Genesis und die Fixirung derjenigen Fassung des Dogma's, welche die reformirte Kirche hervorgearbeitet hat, betrachtet haben, möge hier zur Uebersicht noch eine *comparative Darstellung* seiner zu Recht bestehenden kirchlichen Gestaltung in den vier vorhandenen Hauptformen der christlichen Kirche stehen.

1) *Die griechische Kirche.*

a. In der Zwischenzeit von seinem Tod am Kreuze und seiner Auferstehung descendirte laut Schrift und Tradition Christus seiner *menschlichen Seele nach*, aber in ihrer Vereintheit mit seiner Gottheit freiwillig zum *Hades*.

b. Seine Thätigkeit im Hades entspricht seiner oberweltlichen Wirksamkeit und geht auf die

2) *Die römisch-katholische Kirche.*

a. Mit dem Eintritte des Todes descendirte die *Seele* Christi in ihrer unauflöslichen Einigung mit seiner göttlichen Natur, insoweit also die *ganze Person Christi* frei und aus freiem Entschluss, nach dem Zeugniss der kirchlichen Tradition, zum *limbus patrum*, d. i. dem Schoosse Abrahams und dem vorchristlichen Fegfeuer,

Erlösung der um der vorväterlichen Sünde willen unter der Botmässigkeit des Teufels stehenden Seelen durch Mittheilung des ewigen Lebens, welche zu vermitteln die *Predigt des Evangeliums* dient, durch Rettung aus dem Hades und Versetzung in das Paradies.

Trotz der anerkannten Universalität der Tendenz Christi verräth die spätere symbolische Lehre die Neigung, die Verwirklichung der Erlösung auf die Frommen des A. T. einzuschränken und bei der erfolgten Beraubung des Hades durch Christum nur an diese zu denken, während dagegen seine Erscheinung auf die Ungläubigen mittelbar eine richtende und verdammende Wirkung übte.

wo sie bis zur Auferstehung blieb.

b. Absicht und Ergebniss des Descensus ist die *Befreiung der Heiligen aus Israel* aus dem Limbus, wo sie um der Erbschuld willen die pœna damni zu dulden hatten, auf Grund seines durch den Tod erworbenen Verdienstes. Diess geschah *α*) nach Bewältigung der Dämonenschaft und der Manifestation der Gottessohnschaft Christi; *β*) dadurch, dass er sich den Seelen zeigte, ihnen die Frucht seines Todes mittheilte, sie aus dem Gefängniss hinausführte und in den Himmel, den wesentlichen Genuss der Seligkeit versetzte.

3) *Die lutherische Kirche.*

a. Nachdem Christus vom erfolgten Tode an im Paradiese geweilt und nach vorausgegangener Vivification, fuhr der *Gottmensch*, die ganze Person des Erlösers, *nach Leib und Seele*, der *λόγος ἔνσαρκος* in der ihm adäquaten göttlichen Seins- und Lebensform, unmittelbar vor seiner empirischen Erscheinung als Auferstandener, also am frühen Ostermorgen, *zur Hölle der Verdammten.*

b. Die Höllenfahrt, das bedeut-

4) *Die reformirte* Kirche.

a. Der Descensus dient zur Bezeichnung der *unaussprechlichen Angst und der höllischen Schmerzen*, welche Christus vor seinem Leiden am Kreuz und *bis zum Momente seines Todes* zur Abwendung des Zornes Gottes über die Sünden der Menschen an unserer Statt erduldet hat. Er ist die Erschöpfung der obedientia passiva, der intensivste Theil der satisfaktorischen Leistung des Mittlers. Von einem andern, nicht metaphorisch zu fassenden

same Moment in dem Vollendungsprocess der Person Christi, mit dem der volle Gebrauch der göttlichen Idiome anhebt, bildet die erste und *unterste Stufe des Erhöhungsstandes.*

c. Die Aktion Christi bei seiner Höllenfahrt, mit der er das munus regium antritt, ist der *Triumph über die höllischen Mächte*, den Teufel und die Verdammten, durch thatsächliche Manifestation seines mit dem Tode über sie errungenen Sieges, (zu der die nicht sowohl aus Worten als in dieser That bestehende, verdammende Predigt gehört). Damit ist den Gläubigen die Gewissheit von der Vernichtung der Macht des Teufels über sie gegeben.

descensus ad inferos weiss die Schrift überall nichts.

b. Es macht den *untersten, tiefsten Grad der humiliatio Christi* aus.

c Nach seinem Tode, während sein Leib im Grabe lag, weilte die Seele Christi bis zur Auferstehung im Paradiese oder Himmel beim Vater, welcher transitorische Aufenthalt jedoch mit dem Descensus nichts zu schaffen hat.

c) *Die reagirende Richtung.*

Sobald die orthodoxe Auffassung des Dogmas ihre volle Ausbildung erlangt hatte und dem kirchlichen System fast aller Orten zu einer so zu sagen unbedingten Herrschaft verholfen worden war, erwachte in der protestantischen Kirche allmählig eine aus umfassenden exegetischen und historischen Studien hervorwachsende Opposition dagegen. Um von der unnatürlichen Abentheuerlichkeit der lutherischen und der harten Ungeschichtlichkeit der reformirten Ansicht wegzukommen, war das einfachste Mittel, mit Abstraktion von der sich selbst überlassenen dogmatischen Entwickelung auf den Weg der Geschichte zurückzukehren und zunächst denjenigen Stand der Frage wiederzugewinnen, mit dem die unbiblische Degeneration des Dogmas angehoben hatte. Hiemit ist die gemeinsame Richtung der sich bildenden Opposition bezeichnet: sie ging auf eine Rehabilitation der Auffassung des Artikels vom Descensus im patristischen Zeitalter, indem sie bei deren unverfänglichsten einfachsten Momenten stehen blieb, einstweilen noch ohne gehörige Rücksichtnahme auf

die Schriftaussagen, nur darauf bedacht, dem ursprünglichen Verständniss des Glaubenssatzes Anerkennung zu verschaffen. Freilich gelang ihr die Erreichung ihrer Absicht vor der Hand nicht, die Feststellung der kirchlichen Orthodoxie behauptete bis gegen die Mitte des achzehnten Jahrhundert's in beiden Kirchen noch das allgemeinste Ansehen: sie musste es behaupten, so lange das Bollwerk des altprotestantischen Dogmengebäudes in der Zeit Stand hielt. Aber nachdem sie sich einmal ihres guten Rechtes bewusst geworden war, hat es ihr auch in der Zeit, da der Sturm über das grossartige System der alten Dogmatik hereinbrach, nicht an Vertretern gefehlt, bis in unsern Tagen ihre Bestrebungen einen immer allgemeineren Eingang gefunden haben.

Die *reformirte Kirche*, welche sich von der herkömmlichen Ausprägung des Dogma's im Mittelalter am entschiedensten losgesagt hatte, so dass die Bedeutung, die sie dem Descensus zu vindiciren unternahm, sich im Grunde von einer Verwerfung desselben kaum unterschied, hatte sich dadurch zugleich ein freieres Feld zu seiner Rekonstruktion eröffnet. Wiewohl es den Anschein hat, dass der Zusammenhang mit der Schrift von ihr mehr denn von keiner andern Kirche durchbrochen worden sei, hatte sie sich doch in ihrem Hauptsatze, dass das Loos Christi im Tode von dem Loose der Auserwählten nicht wesentlich differiren könne, nicht von ihrem Boden entfernt. Ihre Verirrung war, obschon auch, so doch weniger eine sachliche, als vielmehr eine lexicalische; der unbequeme Terminus: descensus ad inferos, Höllenfahrt, in seiner wörtlichen Anwendung auf Christum, erfüllte sie mit einem Abscheu, der vermögend war, ihr die Augen selbst für das zu schliessen, was sie Wahres vom Descensus sich angeeignet hatte. Nachdem schon *Peter Martyr* sich über die Seele Christi in ihrer Trennung vom Leibe dahin geäussert hatte: eam conditionem experta est, quam subeunt hominum spiritus, cum per mortem a corporibus separantur; nachdem die Artikel von 1552 unter Eduard VI sich auf's engste an die Worte 1 Petr. III angeschlossen hatten, auch die *Socinianer* und die Anhänger des *Valentin Weigel* meist für die nämliche Ansicht wie Peter Martyr eingestanden waren: bildete sich nun ungefähr von der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts an im Schoosse der reformirten Kirche eine durch ihren Inhalt mächtige Reaktion, die auf eine gänzliche Umgestaltung des Begriff's vom Descensus drang.

Namentlich waren es *Engländer*, ausgezeichnet durch hohe Gelehrsamkeit, welche das Dogma zum Gegenstande eindringender Forschung machten und den ersten Anstoss gaben. Wir übergehen hier die mehr nur gelegentlichen Ausführungen von Männern wie Bischof *Montacutius*[1]) und *Norton Knachtbull*[2]), welche sich zu der Annahme eines bleibenden Mittelzustandes für alle Seelen bis auf die Auferstehung bekennen, darin auch Christi Seele zusammt den Seelen der abgeschiedenen Frommen geruht habe, weil solche gelegentliche Erörterungen doch nicht viel mehr, als das Vorhandensein und die relative Verbreitung einer Auffassungsweise bezeugen. — Dagegen steht in der ersten Reihe unter den bedeutendern Vorkämpfern für die neu sich geltend machende Richtung der Cambridger Vicekanzler *Lightfoot*, unter dessen Werken[3]) sich eine dissertatio in quartum articulum symboli apostolici descendit in infernum findet, in der er zur Begründung seiner eigenen Ansicht nicht nur das römisch-katholische und lutherische, sondern auch das reformirte Dogma nach allen Seiten hin einer strengen und glücklichen Polemik unterwirft. Den Reformirten gegenüber bestreitet er die Nothwendigkeit der Erduldung des Zornes Gottes durch Christum zur Bewirkung der Versöhnung, um ihnen nach Entziehung dieser Basis ihres Begriffs vom Descensus dessen Nichtigkeit vorhalten zu können. Die Vorstellung, dass Christus höllische Schmerzen auf sich zu nehmen gehabt habe und dgl. m. bezeichnet er als eine Herabwürdigung Christi. Wiewohl er die Sünden der Welt getragen habe, bleibe es immerhin eine Unmöglichkeit, dass er den Zorn Gottes, die Qualen der Hölle sammt der Zuständlichkeit der Verdammten an sich erfahren habe. Mit dem Zorne des Teufels, aber nicht mit dem Zorne Gottes, sondern mit der Gerechtigkeit Gottes habe es der Sohn Gottes zu thun bekommen. Wenn er die Sünden der Menschen getragen, um der Gerechtigkeit Gottes Genugthuung zu leisten und zu dem Ende sich den Leiden unterzogen, so seien diese Leiden nicht als *Strafe* unserer Sünden *an ihm* zu begreifen, noch sei anzunehmen, Gott habe ihn

[1]) Orig. eccles T. I. p. 440.

[2]) Animadvers. in libb. N. T. Lond. 1659 p. 71 ff. Hades und Paradies seien dem Begriffe nach identisch.

[3]) Opera. Utrecht 1699 Vol. I. pg. 759—75.

als einen *Sünder* betrachtet; sondern Gott schaute ihn als das vollgültige *Opfer* an, ohne dass Christus darum aufhörte, der *Eingeliebte* zu sein, im Gegentheil, er war ihm noch um so zugethaner, quia ferre volebat peccata populi sui. Anlangend die Behauptung von der Erduldung eines Zustandes, wie er der Verdammten wartet, so kann von Christo keine innere Ablösung von Gott, kein Schrecken des Gewissens um der Schuld willen, keine äusserste Verzweiflung prädicirt werden, so dass seine Seele viel weniger die Verdammniss fühlen, als sein Leib die Verwesung schauen konnte. Indem hierauf *Lightfoot* zur Entwickelung seiner eigenen Theorie übergeht, beginnt er mit der Hinweisung auf den Grund der allgemeinen Verwirrung in der Lehre vom Descensus, den er ganz richtig in dem Gebrauche des Wortes «hell», Hölle statt Hades erkennt. Seine Ansicht ist dann folgende: der Artikel wurde wider die Läugnung der mens humana in's Symbolum gezogen, so dass uns durch den Descensus bezeugt wird 1) dass Christus eine wahrhaft menschliche Seele gehabt habe; 2) dass mit dem Tode Christi die Separation seiner Seele und seines Leibes erfolgt sei, wie bei den übrigen Menschen; 3) dass gleich nach seinem Verscheiden die Seele Christi wie die übrigen Seelen zum Hades, dem Behältniss der Abgeschiedenen, d. i. an den Ort, da die heiligen Seelen nach ihrem Tode gelangen, eins mit dem Himmel, gekommen sei, um hier bis zu ihrer Wiedervereinigung mit dem Leibe zu ruhen. Im positiven Theile seiner Darlegung fand er einen Mitkämpfer an *Peter King*, dessen Geschichte des apostolischen Symbolums wegen der gründlichen Forschungen ein weitverbreiteter Eingang zu Theil wurde, während *Burnet* [1]) durch seine Vertheidigung des status medius aus Schrift und Vätern der Ansicht eine festere Unterlage bereitete.

In ein ähnliches Verhältniss wie Lightfoot stellt sich sein Landsmann Bischof *J. Pearson* zur Lehre der Kirche [2]). Auch er hebt mit einer Kritik derselben an, und gibt die Erklärung ab, dass die Feststellung der Reformirten in keiner Weise für eine Exposition des Artikels vom Descensus ausgegeben werden könne. Die Nothwendigkeit und Wirklichkeit von einer Erduldung aller Qualen, welche die Verdammten auf sich geladen, lasse sich für

[1]) De statu mortuorum, Colon 1733. Er starb 1715.
[2]) Expositio symboli ap. ed. Frankfurt 1691 p. 400—446.

den Erlöser nicht darthun. Denn dass der Wurm, der nicht stirbt, an der Seele Christi genagt und dass er Gewissensbisse empfunden habe, ein wesentliches Moment jener Qualen, sei eine Unmöglichkeit. Vielmehr sei der Descensus Bezeichnung eines *nach dem Tode* erst erfolgten u. dem Begräbniss entgegengesetzten Vorgangs. Nach Auseinandersetzung der Lehre der alten Kirche, belegt mit zahlreichen Citaten aus den Vätern, bestreitet er dann, auch hier im Einklang mit Lightfoot, nur den Einen Satz, dass Christus zum Orte der Abgeschiedenen in der Absicht, ihnen das Evangelium zu tragen descendirt sei, weil dass diesseitige Leben über das jenseitige Loos definitiv entscheide und nach dem Tode keine Aenderung mehr statthaft sei; worauf er sein eigenes Urtheil dahin abgibt: die durch den Tod vom Leibe wahrhaft getrennte Seele Christi sei nach gänzlicher Vollendung des Versöhnungswerkes zum Behältniss der abgeschiedenen Seelen gekommen, womit der in Gestalt des sündlichen Fleisches erschienene Erlöser gleich jedem menschlichen Individuum auch noch dem Gesetze des Todes ein Genüge geleistet habe. (S. 444 und 446).

Von dieser Zeit an wich die orthodoxe Ansicht immer mehr. Die Spitze, welche die mechanisch angelegte und ebenso mechanisch ausgeführte Satisfaktionslehre in ihr erreicht hatte, war ohnehin dem System von Anfang an nicht recht natürlich gewesen; man fing an zu fühlen, dass die ihr gegebene äusserste Spannung sich von einer Ueberspannung kaum unterscheide. Noch spürte zwar da und dort ein Theologe von altem Schrot und Korn nach den alttestamentlichen Typen für die angores und cruciatus Christi, und war glücklich, sie in dem Blutvergiessen und in der Verbrennung des Fettes der Opferthiere wiederzufinden, während die typischen Theologen lutherischer Seite sich lieber an das Hinabstürzen des Bockes am Versöhnungsfeste hielten[1]). Noch reproducirte ein *J. Fr. Stapfer* in seiner «Grundlegung zur wahren Religion» (Thl. VII. 1750), in der er den frühern Scholasticismus der Dogmatik mit dem Standpunkte der Askese zu vereinen sich bestrebte, in der ihm gewohnten Weitschichtigkeit die ungefälschte Lehre seiner Kirche, indem er mit feurigen Farben schilderte, wie nicht nur der Leib sondern

[1]) Vgl. *A. Wyttenbach*, Anleitung nach dem Heidelb. Catechism. Neunte Aufl. 1760 S. 129 f. — *Kraft*, observatt. sacr. IV. 2. §. 7 — 13; *Carpzov*, Appar. crit. p. 440.

vornehmlich auch die Seele unseres Erlösers die bittersten Früchte unserer Sünden habe empfinden müssen, nachdem Leib und Seele, die beiden Bestandtheile des Menschen der Sünde verfallen waren, bei welchen unermesslichen Leiden die Menschheit Christi von seiner Gottheit unterstützt worden sei [1]). Allein die Zeit hatte sich bereits davon, als von einem abgestorbnen Gliede an einem alten Körper, abgewandt. Von den Dogmatikern wurde die Deutung von der höllischen Angst und Pein zwar in traditioneller Form an der herkömmlichen Stelle getreulich nachgeführt, aber auf wissenschaftlichem Gebiete stand Niemand mehr für sie ein; das Interesse am Descensus erfuhr eine empfindliche Abnahme, in den Bestimmungen über denselben verräth sich viele Unsicherheit, zum Theil Gleichgültigkeit; auch an Zeichen des Anstosses, den man schon an ihm zu nehmen anfing, fehlte es nicht [2]). Alles deutet auf einen Zustand des Uebergangs aus einer Begriffsbestimmung in eine neue, erst im Werden begriffene. So meint der Genfer *Bened. Pictet* [3]): non multum litigandum esse de sensu hujus vocis; unumquemque posse explicare pro lubitu, d. h. mit Eingränzung auf die in der reformirten Kirche cursirenden Meinungen. Der gemeinsame Zug neigte sich mit Entschiedenheit dahin, im Descensus eine Bezeichnung für den status mortuorum, in quo anima Christi a corpore separata fuit, zu erkennen. Indess müssen wir uns hüten, diesen status mortuorum nicht mit dem christlichen Hades der Alten für identisch zu halten, wie denn die Lehre von einer

[1]) S. 493. O wie wird es seine auf den Tod betrübte Seele geängstiget haben, da er über das noch mit der Macht der Finsterniss zu streiten hatte, da er von seinem himmlischen Vater verlassen war, der sein holdseliges Angesicht vor ihm verbarg und ihn alle Schrecken des ewigen Abgrunds der Hölle empfinden liess. Ach da ist die Seele unsers getreuen Heilands in die Hölle gefahren, da hat sie alle die Angst, Traurigkeit, Finsterniss und alle die übrigen Peinen und Marter wahrhaftig ausgestanden, welche die Verdammten in der Hölle ausstehen müssen. Alle Schrecken des Abgrunds häuften sich da ob seiner Seele gleichsam zusammen . . Die Seele unsers Erlösers war darum in einer wahrhaftigen Hölle, welche diess alles, insonderheit am Kreuze im höchsten Grade ausgestanden hat. Dazu S. 323. 332. 406 u. a. Dagegen beschränkt er sich in seinen Institutt. theol. polemicæ T. IV p. 109 auf die Zurückweisung des Dogma's nach der Auffassung des Katholicismus.

[2]) Vgl *Saurin*, catechisme pour l'instruction. Genève 1725. S. 43.

[3]) Theol. christ. 1696. I. 585 f.

Aktion Christi unter den Todten, von ihrer Evangelisation durch ihn als undenkbar und im Widerspruch mit der geltenden Eschatologie fortwährend von der Hand gewiesen wurde. Sondern der Sinn ist der: nach eingetretener Absonderung der Seele vom Leibe im Tode, während deren die Gottheit unauflöslich und unzertrennlich mit beiden vereint blieb, kam die Seele Christi an den Ort, der für die Seelen der Menschen nach ihrem Tode bestimmt ist. Diess ist die Aussage des richtig verstandenen Descensus, der sich somit auch als eine Bestätigung seines wahrhaften Todes ansehen lässt. Nun aber ist jener Ort ein doppelter je nach der qualitativ verschiedenen Beschaffenheit der menschlichen Seelen, die Hölle und der Himmel oder das Paradies, und nur zum letztern ging die Seele Christi ein, also in die selige Gemeinschaft Gottes und aller Heiligen, solange sein Leib in der Macht des Todes war [1].

Hiemit war die Doktrin der reformirten Kirche mit ihrer Versetzung des Descensus in die Zeit vor den eigentlichen Todesmoment einer bessern Einsicht erlegen. Was man von Anfang an an Wahrem von ihm in unbewusster Weise besessen hatte, wurde unter diese ihm gebührende Denomination gebracht, und wenn auch die jetzt zur Anerkennung emporstrebende Exposition mit den von der Schrift gezogenen Grundlinien nicht in Einklang stand, so hatte doch die Bewegung des Dogmas offenbar bereits eine Richtung angenommen, welche nicht fehlen konnte, ihm zuletzt eine mit seinen biblischen Elementen harmonirende Gestalt zu geben. Diess war der Stand der Sache, als mit Macht die Zeit hereinbrach, welche das alte Gebäude der orthodoxen Dogmatik des Protestantismus über den Haufen warf.

Wie in der reformirten Kirche, so bemerken wir auch in der

[1]) *Stapfer*, l. c. S. 413; *D. Wyttenbach*, tent. theol. dogm. T. II. § 899 sch. 2. Ausgabe 1747; besonders vgl. *Beck*, synopsis institutt. universæ theol. 1765 p. 144 f. ein weitverbreitetes, einflussreiches Handbuch seiner Zeit; auch *Endemann*, comp. theol. dogm. 1782 p. 206 u. *Mursinna*, comp. theol. dogm. Magdeb. 1777 § 180. Ferner den in der französisch-ref. Schweiz so hochgeachteten Katechismus v. *Osterwald*, abrégé du catéchisme, Sect. IX, D. 9 u. 10: Jésus-Chr. alla dans le lieu où les hommes vont après leur mort, où il fut réduit à l'état des morts. — Où est-ce que l'ame de J. Ch. alla quand il mourut? J. Ch. remit son esprit entre les mains de son père et il fut reçu dans le paradis. Uebereinstimmend damit, nur weiter ausgeführt Catéchisme 1702 S. 58 f.

lutherischen, nur etwas später, im Bunde mit Abweichungen von der officiellen Lehrform das Bestreben, eine angemessene Umgestaltung des unerquiklichen Dogmas herbeizuführen, bis dann ungefähr um die Mitte des XVIII. Jahrhunderts nicht zwar ein neues, von der Mehrzahl mit Freuden begrüsstes Resultat, aber eine tiefgehende Untergrabung der Einheit unter den Lutherischen zu Tage tritt. Die Reaktion setzte am anstössigsten, damit freilich auch an dem zumeist auf der Oberfläche liegenden Punkte an, so dass ihr schon desshalb das Glück nicht leuchten konnte. Es war nämlich der Königsberger Professor *Chr. Dreier*, welcher mit Appellation an die constante Lehrweise der alten Kirche des Morgenlandes zuerst die Behauptung von dem Descensus nach der Seele allein auszusprechen wagte und an den Schluss seines Osterprogramms von 1682 sogar die Antithese setzte: esse hæresin, credere anima et corpore conjunctim descendisse ad inferos [1]). Offenbar nur um den Preis ihrer gesammten Christologie, gegen die Darangabe des kühnen Versuchs, wie sie dem menschlichen Faktor in der gottmenschlichen Persönlichkeit nach seiner beinahe totalen Absorption in dem vorreformatorischen System zu seinem Rechte zu verhelfen unternahm, hätte die lutherische Kirche diese Concession machen können. Denn die Bestimmung, dass Christus mit Leib und Seele zur Hölle gefahren sei, war ein unausweichlicher nothwendiger Ausläufer der Art und Weise, wie man die Verwirklichung der gottmenschlichen Idee im Individuum Jesus durch die Ständelehre sich zur Anschauung brachte, eine ganz richtige Consequenz aus der Wesenslehre. Solange also das Lutherthum mit Bewusstsein die ihm eigenthümliche Christologie festhielt, konnte es eine Zumuthung, wie sie Dreier gestellt hatte, nicht annehmen, wie es ihn denn in seinem kampflustigen Ritter *Calov* mit Heftigkeit bekämpfte [2]). Nicht grössern Erfolg hatte die fast um die nämliche Zeit mit charakteristischer Furchtsamkeit betriebene Absicht des Strassburgers *Artopœus*, der ursprünglichen Auffassung des status animarum separatorum und hiemit des Descensus wieder Eingang zu verschaffen. Ueberhaupt hielt man mit äusserster Zähigkeit die einmal adoptirten Festsetzungen

[1]) Dazu: Erörterung einiger schweren theol. Fragen 1651 S. 445. 717; und die beiden Programme von 1655 u. 1670.

[2]) In der harmonia calixtino-calvinica u. in der Dissert. de desc. Chr. ad inf. Wittenb. 1682.

aufrecht: Angriffen dawider diente man zu wiederholten Malen mit geharnischten Antworten, wovon wir ein Beispiel an der der aranea Tubingensis des Katholken Laur. Forer entgegengestellten «Hauptvertheidigung des Augapfels» c. 67. 73 und 74. haben; heftige Streitigkeiten, welche sich von Zeit zu Zeit über unser Dogma innerhalb der Kirche entspannen, endeten immer wieder ohne erhebliches Resultat, pflegten vielmehr, so wie die durch sie hervorgerufene Bewegung von einiger Bedeutung zu werden drohte, von Oben unterdrückt zu werden. Als daher *Joh. Reinh. Russ* geltend machte, der Artikel könne dem status exinanitionis beigezählt und von dessen unterster Station, besonders der Begräbniss verstanden werden [1], brach darüber ein so arger Schriftensturm los, dass die Jenenser Fakultät mit der Abgabe von Gutachten schlichtend einschreiten musste. Ein gewisser *Dan. Snitling* schrieb von 1722 bis 1734 in dieser Angelegenheit allmählig sieben Schriften voll Galle und Gift gegen Russ, ohne dass der Frage daraus eine Förderung erwachsen wäre. *Weber*, *Hoffmann*, *Wiedner*, *Ternius*, alle gaben ihr Urtheil ab, alle legten eine Lanze für die Orthodoxie ein und Alles blieb beim Alten Eine ziemlich klare Vorstellung über den Stand des Dogmas und den Modus seiner Behandlung um diese Zeit lässt sich dem seinem Ausbruche nahen, aber gleichfalls niedergeschlagenen Kampf wider den Pastor *Rauschenbusch* entheben [2]). In einer kleinen Schrift hatte dieser eine ganz wunderliche Auseinandersetzung der Höllenfahrt publicirt, die man als syncretistische Vermengung der incompatiblen Aepin'schen und Lutherischen Meinung bezeichnen kann: eingegangen zur Hölle habe Christus zur Leistung der Satisfaktion den ewigen Tod zu leiden gehabt, sei dann nachher, nachdem er so als Hohenpriester gelitten, als Prophet und König triumphirend erschienen, und habe einer Zahl von Verdammten Erlösung gebracht. Nicht ohne Grund wurde ihm deshalb die Lehre von einer doppelten Höllenfahrt zum Vorwurf

[1]) Aehnlich wie der 1735 gestorbene *J. Jak. Rambach* in den Betrachtungen über den Katechism. Lutheri. S. 258 ff. Ganz besonders hervorgehoben zu werden verdient aus dieser Zeit die Schrift: Eines Anonymi ernstliche Untersuchung vom Ort, Zustand und Leben der Seelen, sonderlich der Gläubigen nach dem Abschied aus dem Leibe, Frankf. 1725. deren Hauptsätze sind 1) Sammlung aller Seelen im Hades; 2) schlafartige Daseinsweise der leiblosen Seelen, »ohne vollkommene Lebenswirkungen«; 3) successive Auferstehung der Gläubigen gleich mit der Vollendung ihrer Reinigung; 4) Hingang Christi bloss der Seele nach, gehörend zum status exinationis, in welchem erscheinend er den Jenseitigen das Wort der Gnade verkündigte.

[2]) Vgl. Sigm. Jak. Baumgarten, theol. Gutachten II. S. 229—454.

gemacht, obschon er selbst bloss Eine statuirte, die sich nur in jenen zwei, auch der Zeit nach von einander getrennten Hauptakten mit distinkten Funktionen vollzieht und ebensowohl die unterste Stufe der Erniedrigung als die erste Stufe des Erhöhungsstandes ausmacht. Wie sehr seiner Ansicht die Unhaltbarkeit an die Stirne geschrieben stand, und wie wenig ihr seine eigene Confusion zur Empfehlung gereichte, so hatte er doch gegen die lutherische und reformirte Doktrin manche gute Bemerkung polemischer Natur einfliessen lassen. Schon hatte der Schriftenwechsel begonnen, als das Consistorium den Handel an die Hand nahm, über Rauschenbusch's religionsgefährliche, heterodoxe Schriften Confiscation verhängte und dem Streit ein schnelles Ende machte *Baumgarten*, als der erste Theologe seiner Zeit angesehen, ertheilte überdem den Rath, von Consistorium aus den Predigern das ernstlich gemeinte Verbot zugehen zu lassen, keine Controversen über die Höllenfahrt auf die Kanzel zu bringen. (S. 453 a. a. O.) Mit ihm und seinem Rathe schliessen wir denn auch diesen Zeitraum ab. Was den Frühern als ein unberechtigter Angriff auf die Reinheit der Kirchenlehre zugerechnet wurde, war ihm bereits erlaubt: denn die *Calov* und *Löscher* lebten nicht mehr. Er wies den Descensus dem Exinanitionsstande zu und erblickte in ihm ähnlich wie *Zeltner*, *J. R Hedinger* und *Oeder* eine symbolische Darstellung von der Versetzung der menschlichen Natur Christi in den Stand des Todes während der Trennung von Seele und Leib — ohne darüber zur Verantwortung gezogen zu werden! (Ev. Glaubensl. II. S. 322 ff.).

II. Von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis auf unsere Tage. Die Auflösung der Kirchenlehre mit ihren nächsten Folgen.

Solange das System der kirchlichen Dogmatik nicht einer neu sich erhebenden Weltanschauung erlag, war eine allgemeine Abkehr von der Lehre des Descensus, zumal auf lutherischem Boden, wo sie tief im Gesammtorganismus ihre Wurzeln hatte, eine Unthunlichkeit. Jeder Versuch, ihr einen vom hergebrachten abgehenden Aufriss anzubilden, musste als ein degenerirter Auswüchsling erscheinen und über kurz der unerbittlichen Consequenz wieder weichen. Das änderte jetzt nach einem seiner äussern Dauer nach kurzen, seiner innern Wichtigkeit

nach gewaltigen Kampfe, dessen überraschendes Resultat eine gänzliche Umwälzung des religiösen Bewusstseins in der protestantischen Welt war. Die Orthodoxie hatte allmählig mit Hülfe eines energischen Verstandes die ursprünglich bewegenden Ideen des Protestantismus in Bande und Ketten gelegt. Einem starren, in sich geschlossenen Formalismus hatte sie die Freiheit des religiös erregten Geistes, einem kalten Dogmatismus selbst das der Tradition der katholischen Kirche entgegengestellte Schriftprincip faktisch geopfert und durch einseitige Werthlegung auf endliche Begriffsbestimmungen eine höchst gefährliche Beeinträchtigung des religiösen Interesses zu Wege gebracht. Aber während der Orthodoxismus, gleich wie die Kirche in früheren Tagen an die Stelle des lebendigen Hauptes Christus auf den Thron erhoben, sein eisernes Zepter über die Länder protestantischen Bekenntnisses schwang, bildete sich ihm zur Seite eine zweifache Richtung von entgegengesetzt reagirender Tendenz heran, deren Macht er sich nach einigem Widerstand nicht mehr gewachsen erwies. Der *Pietismus*, indem er gegen die Herrschaft des Verstandes in der Sphäre der Religion die Rechte des Gemüthes, der unmittelbaren Innerlichkeit, geltend machte, brachte in grossen Kreisen die Erkenntniss zum Bewusstsein, dass christliche Gottseligkeit mehr sei als kirchliche Rechtgläubigkeit, wodurch er die Zuversicht in die Wissenschaft der privilegirten Dogmatik erschütterte. Die sogenannte *Aufklärung*, indem sie wider das kühne Werk der systematischen Glaubenslehre, dessen Baumeister vor Allem der Verstand gewesen, selbst wieder die rücksichtslose Verstandesreflexion, ihren «gesunden Menschenverstand» zu seiner Selbstemancipation in die Schranken warf, zog nicht nur die innern Widersprüche, die wirklichen und die scheinbaren, an den Tag, sondern räumte in rascher Entwickelung und mit glücklichem Erfolg mit allem Uebernatürlichen, Geheimnissvollen, mit allen Tiefen des christlichen Lehrbegriffs als baarer Unvernunft auf. Anfänglich wusste sich die Theologie des Katheder's dem Einflusse dieses rein negativen Auflösungsprocesses noch zu entziehen; nur vereinzelte Elemente desselben drangen in sie ein, womit indess nichts gewonnen war, als dass die Kluft zwischen ihr und dem allgemeinen Bildungszustande sich erweiterte. Als jetzt in Deutschland die Wolfische Philosophie mit ihren vernünftigen Gedanken über göttliche Dinge,

zersetzt und geschwängert von zahlreichen Elementen der Aufklärung, in der Form der allbekannten *Populärphilosophie* das Kleinod des Zeitbewusstseins geworden war, so dass Edelmann Joh 1, 1 übersetzte: «im Anfang war die Vernunft», und alle Welt gegen die Hyder des Mysticismus zu Felde zog; als dann *Kant*, so wie er auf der einen Seite der fessellosen Willkühr eines subjektiven Denkens durch Nachweisung der Schranken des Erkennens mit grossem Ernste ein Ende bereitete, so auf der andern Seite unter Preisgabe des positiven Offenbarungsinhalts an den verzehrenden Kriticismus, zur alleinigen Substanz der Religion die Ideen der praktischen Vernunft gemacht und das Christenthum in ein imperatorisches Moralsystem des sittlichen Bewusstseins umgestempelt hatte: da wichen die Grundpfeiler des kirchlichen Lehrsystems auseinander; die Destruktion war zum Theil in der Stille bereits erfolgt, zum Theil musste sie sich erst noch förmlich vollziehen, bis endlich aus dem Alles verwandelnden Sturme als vorläufiges Resultat des ganzen Entwickelungsprocesses für das Gebiet der protestantischen Theologie sich der *Rationalismus* und ihm gegenüber sein antagonistischer Milchbruder, der *Supranaturalismus*, gebildet aus den in die geltende Zeitform gekleideten Ueberbleibseln der Orthodoxie, festsetzte, welche beide selbst wieder ihre verschiedenen Stadien durchliefen.

Sehen wir uns nun um nach dem Schicksale unserer Lehre in dieser letzten Periode, so fiel die kirchliche Ansicht ohne grossen Widerstand einfach dahin; auch ist wohl keine Aussicht vorhanden, dass je wieder eine Rehabilitation derselben zu Stande kommen werde. Diess ist natürlich nicht so gemeint, als ob es ihr von jetzt an des Gänzlichen an Anhängern und Bekennern gemangelt hätte Waren immerhin der Orthodoxie die unheilbarsten Todesstösse beigebracht worden, sie war eine Macht von allzugrosser Bedeutung und Kräftigkeit, als dass es im Reiche der geistigen Möglichkeit gelegen hätte, von einem Jahrzehend auf das andere über sie eine Verschollenheitserklärung ausschreiben zu lassen. Selbst heutzutage legt sie noch ein nicht zu ignorirendes Gewicht in die Wagschaale des theologischen Meinungskampfes, ja es könnte die Frage sein, ob ihr nicht vom Standpunkte der Wissenschaft aus in der Confusion der Gegenwart neben den übrigen divergenten Richtungen des Tages eine wenigstens relative Berechtigung eingeräumt werden müsse. Als *Dietelmayr* seine

fleissige Geschichte vom Dogma des Descensus schrieb[1]), welcher neuerlich J. L. König grossentheils das historische Material für seine Höllenfahrt enthoben hat, stand nicht nur er selbst, freilich mit der Neiguug, sich in einzelnen Bestimmungen der alten Kirche zuzuwenden, noch für die lutherische Fassung ein, sondern er konnte für sie noch die meisten Autoritäten von Ansehen anrufen. Wider seine eigene Absicht geschah es, dass seine dogmenhistorische Exposition den Zeitgenossen den Muth steigerte, mit Verlassung der rechtlich bestehenden sich eine neue Bahn zu suchen und ihre Befugniss hiezu aus den frühern Lehrveränderungen, besonders aus den Aussagen der Schrift abzuleiten. Ebenso bezeugt *Gabler* in seinem Journal vom Jahr 1803, kurz nachdem sich *Dresde* in einem anonymen Programm, in Verbindung mit einer Ankündigung des Evangeliums an die Verstorbenen, ihrer angenommen hatte[2]), dass noch zu seiner Zeit Viele die Thatsächlichkeit der Höllenfahrt geglaubt, dagegen die entgegenstehende Meinung für heterodox ausgegeben hätten. Welche Stellung zu ihr in unsern Tagen *Rudelbach* und die Partei der Altlutheraner einzunehmen gedenken, wird aus seinen mehr beiläufigen Bemerkungen[3]) nicht völlig klar; wenn er indess die Concordienformel von der unbequemen Vorstellung einer *leiblichen* Höllenfahrt des Gottmenschen dispensiren möchte, so führt diess auf eine Alteration des genuinen Bekenntnisses, mit deren Gutheissung die ganze lutherische Christologie Preis gegeben werden muss.

Der Gang, welchen es mit dem Descensus nehmen musste, wird uns ziemlich klar, wenn wir uns den Verlauf des Zerstörungs- und Entwickelungsprocesses auf dem Gebiete der Theologie im vorigen Jahrhundert vergegenwärtigen, wiewohl er sich im Einzelnen keineswegs immer strickt nach den eben dominirenden Principien richtete. Man weiss in welcher Wirrniss während der ersten Decennien der Bewegung die verschiedenartigsten Elemente

[1]) Hist. dogmatis de desc. Chi. ad inf. literaria Nürnb. 1741 und Altorf 1762

[2]) doch so, dass er sie in die Zeit zwischen die Auferstehung und Himmelfahrt versetzte und sich öfters wiederholen liess.

[3]) Zeitschr. für luth. Theologie etc. 1842. H. 4. — Welchen Streit übrigens das Dogma in der luth. Kirche auch heutzutage noch anzurichten vermag, ersehen wir aus den interessanten «Gedanken und Bemerkungen eines Süddeutschen über die Kirche Norwegens» in Stud. und Krit. 1849, III.

durcheinander lagen, welche principlose Bodenlosigkeit die rein negative Gährung mit sich führte, die es unmöglich gestattete, dass die Consequenz sich mit gleicher Energie auf alle Theile der Glaubenslehre, auch die äussersten, ebenmässig erstreckte. Man hatte an der Destruktion und an der Fixirung des dürftigen Residuums, das nach Abzug des dem Zeitbewusstsein nicht mehr Zusagenden zurück blieb, übergenug Arbeit, so dass vor der Hand an einen Versuch zu einer positiven Grundlegung für eine neue Construktion der christlichen Lehrwissenschaft nicht zu denken war. Blieb es auch für die Meisten eine gar zu handgreifliche Oberflächlichkeit, mit *Reimarus* in dem Erlöserwirken Christi einen verunglückten Empörungsversuch zu erblicken, oder mit Andern Jesum als einen in Selbsttäuschung über sich selbst Befangenen zu betrachten; so ging es ihnen doch wie in diesen Tagen dem Pastor *Uhlich*, der in seinen «Bekenntnissen» naiv gesteht: «was Jesus war, das weiss ich nicht, dazu fehlt mir die Antwort». Diejenigen, welche verhältnissmässig noch am besten wussten was sie wollten, fassten ihn als eine rein menschliche Erscheinung von eminenter Grösse, als Gottmenschen schon darum nicht, weil die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Einem Subjekte als Vereinigung des Unendlichen mit dem Endlichen einen Denkwiderspruch in sich schliesst. Zu der lutherischen Theorie von der Communication der göttlichen Logosidiome an die menschliche Natur wollte vollends Niemand mehr ein Herz fassen, und mit ihr musste auch die Ständelehre, deren Aufgabe war, die empirische Verwirklichung des Gottmenschen zur Anschauung zu bringen, ihre eigenthümliche Bedeutung verlieren. Wozu noch eine Christologie nach der alten Façon, da bei der überwiegend intellektuellen Richtung das Heilsbedürfniss den Theologen schon lange abhanden gekommen war, da auch die Anthropologie eine wesentlich verschiedene geworden war? Die tonangebende Gesellschaft schwärmte für nichts so sehr wie für die Güte und Vortrefflichkeit der menschlichen Natur; die Bewunderung für die angeborne Menschenwürde, mit der sich die Demuth des Sündenbewusstseins nicht verträgt, gehörte zu den beliebtesten Thematen. Von Erbsünde, einem augustinischen Dogma aus finsterer Zeit, dessen Jahrhunderte lange Geltung ein eben so lang der Menschheit angethaner Schimpf, durfte unter keiner Bedingung mehr die Rede sein. Die Sünde,

oder lieber die menschliche Unvollkommenheit hat ihren Grund nicht in einem Abfalle von Gott, sondern entsteht aus dem Uebergewichte der Sinnlichkeit über das immanente Sittengesetz. Es bedarf also keiner stellvertretenden Genugthuung eines Andern, welche ihrem Effekte nach als Strafaufhebung für uns eine Unmöglichkeit, von ethischem Standpunkte aus eine unsittliche Lehre ist, keiner Zurechnung eines fremden Verdienstes, das nimmermehr unser eigenes Verdienst werden kann, keiner thatsächlichen Erlösung des Menschengeschlechts im strengen Sinne des Wortes, wie denn eine solche im Geiste der Kirchenlehre auch nicht in der wohlverstandenen Absicht des ausgezeichneten Weisen von Nazareth lag, der in der Qualität eines von Gottes Geist erweckten Gesandten an die Menschen ein gereinigtes Judenthum, eine allgemein fassliche, aber von Anfang missdeutete Vernunftreligion, weiter nichts lehrte. Das redliche Bestreben, dem Moralgesetze, diesem höchsten Gesetze unseres Lebens gemäss sich zu verhalten, nach *Kant* seine Handlungen in Uebereinstimmung mit den moralischen Maximen zu bringen, ist genügend. Wo uns diess nicht immer gelingen sollte, da ist schon die «Thräne der Reue eine vollgültige Sühnung». Denn auf dem Wege der Tugendübung gelangt der Mensch zur Seligkeit, und zwar so, dass wenn auch seine Tugend an Mangelhaftigkeit leidet, in den Augen des gütigen Vaters im Himmel der ernste Wille für die That gilt. Demnach können nicht nur Kinder der Heiden ohne Taufe selig werden, sondern die rechtschaffenen Heiden, die ohne Selbstverschuldung der Segnungen des Christenthums entbehren, sofern sie ihre Vernunft nicht missbrauchen, sammt den ungläubigen Christen, sofern ihr Unglaube mehr in dem irrenden Verstande als in einer verwerflichen Gesinnung wurzelt, lassen sich eben so wenig von der Seligkeit ausschliessen[1]; denn die dogmatischen Meinungsdifferenzen in den positiven Religionsformen machen nicht das Wesentliche aus, wesentlich ist nur das dem Menschen in das Herz gelegte Sittengesetz, durch das ihn Gott auch in der unvollkommenen Religionsanstalt zu sich führen kann. Weiter galt der Satz von der Ewigkeit der Höllenstrafen zum mindesten für sehr

[1]) *Rheinbecks* Betrachtungen über die augsb. Confess. fortges. v. *Canz*, 1743. Th. 5 S. 29. 366; *Eberhard*, neue Apologie des Sokrates. 1772 u. eine ganze Reihe Anderer. *Voss* meinte ganz einfach, dass die rechtschaffenen *Heiden* auch gute *Christen* seien.

problematisch, nachdem er schon von *Helmontius*[1]), später von *Basedow*, *Gruner*, *Teller* und Andern bestritten worden war. Nach langen Verhandlungen über die jenseitigen Zustände, nach grossen Anstrengungen für die Feststellung der Beweise für die Unsterblichkeit und einem vorübergehenden Streite über die durch *Heyn* wieder aufgefrischte Theorie der Psychopannychie, einigte man sich so ziemlich zur Reduktion der kirchlichen Eschatologie auf den «reinen Begriff von der Fortdauer des Menschen nach dem Tode und von einer künftigen Vergeltung», — das Wiedersehen nicht zu vergessen. Anlangend endlich die Existenz des Teufels und der bösen Geister, so stellte man sie als widerspruchsvolle Ideen, die zur Zeit des Exils in das Judenthum eingedrungen, in Abrede [2]).

Gesellte sich dazu noch das Bestreben, den gesammten Offenbarungsinhalt der Religion in allgemeinen Vernunftsätzen der Moral aufgehen zu lassen, was sollte dann bei den mitgetheilten Voraussetzungen eine Lehre wie die von der Höllenfahrt Christi? Der Gottmensch konnte nicht zur Hölle fahren, denn es gibt keinen Gottmenschen mehr; am wenigsten konnte er es nach Leib und Seele, denn mit der Idiomencommunication ist es nichts. Einen Triumph über Teufel und Dämonen führen ist Unsinn, denn Teufel und Dämonen existiren nur in der Vorstellung der Unaufgeklärten. Auch die reformirte Anschauung musste fallen, denn die Meinung von einer satisfaktorischen Stellvertretung ist falsch. Und wäre es gar nichts anderes gewesen, als der unglückliche Name «Höllenfahrt», der allein würde im Stande gewesen sein, das Dogma in den gründlichsten Misskredit zu bringen. Von ihrem innersten Kerne an war die kirchliche Lehrausprägung durch alle Momente hindurch bis auf ihre peripherischen Theile hin so durch und durch mit dem Zeitbewusstsein, auch nach der Modification, die es in der Sphäre der Kirche

[1]) F. Merc. Helmontius, Verhandlungen von der Höllen u. von Chi. Niederfahrt zur Höllen; gegen ihn J. G. Pertsch u. Ph. J. Burklinus, de desc. Chi. ad inf. et de inferno. 1730. — Gruner, Dogm. S. 636; Teller, im Wörterbuch.

[2]) *Semler*: wir sollen nicht immer schnattern von Teufel, Hölle, Tod, als von Gewalten ausser uns, die einst unserer unbewusst besiegt worden seien. Einst habe der Aberglaube der Menschen solche Dinge vertragen. Wir haben von grössern Angelegenheiten zu reden.

erfuhr, zerfallen, dass man fragen kann, warum man sich damals ihrer nicht allgemein nach dem Beispiele Rosenmüller's in Leipzig durch Ausmerzung des Artikels aus dem Symbolum und Weglassung des Dogmas aus der Glaubenslehre entlediget habe. Die neuesten Anhänger und Fortbildner der eben charakterisirten Richtung zeichnen sich daher wie in so manchen Stücken, so auch in dieser Beziehung vortheilhaft durch ihre grössere Folgerichtigkeit aus und zählen die Höllenfahrt zu denjenigen Sätzen, gegen deren Annahme sich das Gefühl und die Vernunft des XIX Jahrhunderts am entschiedensten auflehnen müsse [1]). Wenn indess die Theologen aus der Periode des aufklärerischen Rationalismus älterer Form nicht so weit gingen, so geschah diess weniger der Sache als dem blossen Namen nach: einen Descensus lehrten sie im Grunde nicht mehr, sondern indem sie ihn gewohnheitsmässig im Lehrtropus vom status duplex nachführten, war es nur etwas, das sie so nannten. Gerne lenkten sie auf eine von dogmatischem Interesse frei gewordene Erforschung der Schriftangaben zurück. Nicht dass sie sich dieselben apropriirt hätten, da sie sich mit ihren Ansichten noch schlechter vertrugen als mit denen des entgegengesetzten Systems, und sie sich den Vorbehalt machten, den Sätzen der Schrift nur dann und darum Beifall zu schenken, wann und weil sie mit ihrer eigenen Einsicht zusammenfallen. Aber die Nachweisung des einfachen Schriftsinns diente ihnen zur Bestreitung des mit der Prätension der völligen Schriftmässigkeit auftretenden Dogmas und seiner verrufenen Subtilitäten und müssigen Speculationen.

Wie negativ diese Resultate sich aber auch ausnehmen, — der besonnene Dogmenhistoriker wird trotz ihrer flachen Einseitigkeit urtheilen müssen, dass sie nicht wohl zu vermeiden waren, wenn es zu einem wahren Fortschritt über die starr gewordenen Gebilde der Orthodoxie kommen sollte. Zwei sehr bedeutsame Momente standen mit ihnen in naher Beziehung, beide lebensfähige Keime für eine Weiterentwickelung, die in ihrer Entfaltung auch über sie hinausführen mussten. Das eine von mehr formeller Natur ist die Emancipation der Schriftauslegung von den Fesseln des Dogmatismus, durch welche es möglich wurde, dass der Schrift-

[1]) Vgl. z. B. *Eduin Bauer*, das Urchristenthum 1845. S. 4; F. J. *Schell*, Lehrb. der chr. Relig. nach deutsch-kath. Grundsätzen. 1846. S. 164.

inhalt wieder faktisch zur Richtschnur des Dogmas werden konnte; das andere von materieller Natur ist die Geltendmachung der in der kirchlichen Theorie, freilich nicht in thesi, verkürzten menschlichen Homousie Christi mit uns.

Sollen wir nun den Gang, den die Entwickelung der Lehre nahm, in's Einzelne verfolgen, so hat diess wegen des bunten Durcheinanderspielens der oft wunderlichen Meinungen seine bedeutende Schwierigkeit. Um in ihrem Chaos uns nicht zu verlieren werden wir uns mit Uebergehung des Unwichtigern so viel möglich an das Gemeinsame halten. Und da erblicken wir nun die Dogmatiker, von *Heilmann*, *Semler*, *J. D. Michaelis* an bis auf das dritte Decennium unseres Jahrhunderts herunter, so oft sie zum Descensus kommen, in nicht geringer Verlegenheit, was mit ihm anzufangen sei. Gewöhnlich beginnen sie mit Klagen über die Dunkelheit des fraglichen Gegenstandes, über die rathlose Zweifelhaftigkeit, in der uns die Schrift hinsichtlich seiner lasse, und verlangen unter der schirmenden Versicherung, dass ihm wenig oder keine theologische Wichtigkeit zukomme, gänzliche Freilassung der Ansichten über ihn, wie selbige schon von der Concordienformel empfohlen worden sei. Jeder möge sich mit dem Problem abfinden so gut er könne und möge. Indem sich besonders die Frühern noch innerhalb des durch die Orthodoxie der Dogmatik gezogenen Rahmens bewegen, handeln sie ihn wie zuvor in der Ständelehre ab, führen die kirchlichen Lehrbestimmungen bald genauer bald laxer bloss historisch nach, erwähnen, dass er dem status exaltationis zugezählt werde, weisen ihn aber in Uebereinstimmung mit ihrer Auffassung bald dem Stande der Erniedrigung zu, bald bringen sie ihn auch in einem Anhange unter, wie *Henke* und vor ihm *Michaelis*, der ihn hinter die Aemterlehre stellt.

Semler, der zuerst unter den Theologen mit voller Bestimmtheit auf die Ausscheidung des Allgemeingültigen und Ethischen in Schrift und Kirchenlehre von Allem, das dem Kreise der blossen Zeitvorstellungen angehört, von allem «Judenzenden», drang, hielt es für ganz verfehlt, einen Vorgang, wie ihn der Descensus voraussetzt, für geschichtlich zu nehmen, weil etwas Derartiges von den Aposteln irgend wo aufgezeichnet worden ist. Das Herbezügliche aus der Schrift fällt nach ihm demjenigen Theile der apostolischen Lehre anheim, der nach dem Ausdrucke

des Paulus für die Fleischlichen, die mit Milch zu tränkenden Unmündigen bestimmt ist, während sich uns ziemt, uns aus diesem alten Meinungsknäuel der Juden herauszuwinden [1]). Aehnlich spricht sich *Henke* aus, welcher das Dogma in den jüdischen Einbildungen und den dichterischen Phantasiebildern von Siegen und Triumphen des Messias über das gesammte Reich der Finsterniss seinen Ursprung nehmen lässt [2]). Nachdem dann einmal die Bahn gebrochen war, schritt man auf derselben bald rüstig fort. Die Furcht vor unbeliebigen Ergebnissen der Schrifterklärung hatte sich verloren, seitdem man gelernt hatte durch Sönderung des Temporellen vom Universellen, des Vergänglichen vom Bleibenden sich der Autorität der Schriftlehre zu entziehen. Ohne sich mehr an kirchliche Doktrin zu kehren, warf man sich allgemein auf die sedes doctrinæ 1 Petr. III, suchte ihr in vielfach ernsten und breiten Untersuchungen einen annehmlichen Sinn abzugewinnen und fand ihn bei zahlreichen Modificationen im Einzelnen meist in einer Predigt Jesu an die in der Sündfluth Umgekommenen.

Den Uebergang aus der orthodoxen in diese neue Fassung des Descensus, die wir wegen ihres Anschlusses an die Eine, buchstäblich genommene Schriftstelle als die biblisch beschränkte bezeichnen können, und in der zum ersten Male wieder das Moment der *Predigt des Evangeliums* hervortritt, erblicken wir bei *Heilmann*, *Zachariæ* und *Seiler* [3]), indem sie Elemente aus beiden mit einander verschmelzen. Christus, der nicht nur für die Lebenden, sondern auch für die Todten gelitten, ist nach *Seiler* in der Form der Seele, d. i. dem mit dem Sohne Gottes vereinten geistigen Theil seiner menschlichen Natur in die Gegend der Hölle, die den in der Sündfluth Umgekommenen zum Aufenthalt angewiesen war, gekommen, hat sich als Beherrscher der Geister in der Hölle kund gegeben und ihnen etwas verkündigt, das zu ihrer Besserung dienen konnte, so dass also in der Hölle «zum wenigsten einige Besserung» statt findet [4]).

[1]) Inst. ad doctr. chr. liberaliter discendum. 1774. p. 488 ff.

[2]) Lineamenta institutt. fidei chr. 1795.

[3]) *Heilmann*, compend. theol. dogm § 248; *Zachariæ*, bibl. Theol. III, § 173 und doctrina chr. instit. § 141; G. F. *Seiler*, theol. dogm. p. 312 und ausführl. Vorstellung der chr. R. 1781 S. 299 ff.

[4]) Die Möglichkeit einer Busse nach dem Tode hatte schon I. D. Schäfer behauptet im 53. Satze seines «ewigen Evangeliums u. s. w.» 1725.

War man darüber so ziemlich einig, dass man unter dem Descensus nach Massgabe von 1 Petr. III. einen Hingang der Seele Christi zu den sehr ruchlosen Abgeschiedenen der Sündfluth zu begreifen habe, verbunden mit einer Predigt von unbekanntem Inhalt, — sei es nun, dass man wie *J. D. Michaelis* jenen Hingang in herkömmlicher Weise in die Zwischenzeit von Tod und Auferstehung verlegte, sei es dass man mit *Morus* sich die Offenbarung Christi an jene untergegangene Vorwelt lieber erst nach der Himmelfahrt erfolgt dachte; — so herrschte doch darin eine merkliche Verschiedenheit, dass die Einen den Satz *als* Bestandtheil der göttlichen Offenbarung in der heil. Schrift, etwa unter Erinnerung an die Nothwendigkeit eines bescheidenen Verhaltens gegen das Bibelwort, theilnahmlos adoptirten, während ihn die Andern mit aller Entschiedenheit den jüdischen Volksvorstellungen beiordneten, welche auf unsere Zustimmung keinen Anspruch machen können [1]). Zu den Erstern gehörte natürlich auch der durch möglichstes Festhalten am Worte der Schrift und durch eine verständig schrafsinnige Vertheidigung der Kirchenlehre bekannte *Storr*, dessen Meinung wir um ihrer Merkwürdigkeit willen nicht ganz übergehen mögen. Er nimmt, gestützt auf 1 Petr. III, in der unsichtbaren Welt innerhalb der vierzig Tage nach seiner Auferstehung, in denen er sich wiederholt seinen Jüngern zeigte, eine Wirksamkeit Jesu an, die sich auf die im Angesichte der Sündfluth noch zur Reue Gelangten bezogen und in einer Ankündigung der auch ihnen zu gut kommenden Nachricht von seinem Tode und seiner Auferstehung bestanden haben soll. Die Frage aber, ob er sich auch in den Wohnungen der Verdammten gezeigt habe, müsse aus Mangel an entscheidenden Stellen unentschieden bleiben [2]). Seitdem man in Christo

[1]) *Michaelis*, Dogmatik. 2. Ausg. 1784. S. 486; *Morus*, epit. theol. chr. p. 189, nur in einer Anmerkung, da er den Descens. bei Aufzählung der Momente des Erhöhungsstandes übergeht. *Reinhard*, Vorlesungen über Dogm. 1801 S. 208. lässt den Vorgang vor der Vivification statt haben: ea animi Chi. corpore soluti actio, qua animis eorum, qui diluvio perierant, quædam nunciavit, in libris sacris haud patefacta. Vgl. dazu *Musaeus*, praelectt. in epit. F. C. p. 322

[2]) *Storr*, Zweck des Todes Jesu. S. 524 u. Lehrb. der chr. Dogmatik, übers. v. Flatt 1803 S. 496 u. 564 f. Vgl. auch das angeführte Pfingstprogramm von *Dresde* 1801. — *Vogel*, über 1 Petr. 3, 18. 19 in Gabler's neustem theol. Journal Bd. 11 St. 4 S. 309 ff. 1803: »in seinem höheren, vollkomme-

wieder mehr eine rein menschliche Erscheinung erblickte, vermisste man an ihm, bei allem Bestreben eines engen Anschlusses an die Sätze der Bibel, doch die Fähigkeit zu einer im Vergleich mit den übrigen Menschen ganz exceptionellen Thätigkeit während seines Todtseins. Eine solche schien ihm erst nach der Entbindung von seiner irdischen Umschränkung im erhöhten Zustande zugemessen werden zu können, so dass man sich entgegen allem Vorgang der christlichen Vergangenheit für befugt erachtete, den Descensus hinter die Auferstehung oder gar noch leichter, hinter die Himmelfahrt hinauszurücken.

Wir haben hier überall keine dogmatischen Auseinandersetzungen, sondern bloss exegetische Verhandlungen, so wie die nackte Position der aus ihnen gewonnenen, je nach Anwendung einer subjektiven Kritik und Vernunft verschieden gestalteten Ergebnisse ohne religiöse oder wissenschaftliche Begründung. Könnte es hienach zweifelhaft scheinen, ob ihnen in einer dogmengeschichtlichen Entwickelung der Lehre ein Ort einzuräumen sei, da sie genau genommen sich nicht sowohl im Gebiete der Dogmatik als in dem der biblischen Theologie bewegen, so ist nicht zu übersehen, dass gegen das Ende des vorigen und zu Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts die Dogmatik überhaupt so gut wie ganz zu der unvermittelten Einfachheit einer zeitmässig ausgestatteten biblischen Theologie zusammengeschrumpft war. Freilich sind die biblischen Aussprüche nicht ausgebildete Dogmen; desswegen war aber die Rückkehr zu jenem gleichwohl, negativ und positiv, von dogmengeschichtlicher Wichtigkeit. Die Differenz zwischen beiden musste zum deutlichen Bewusstsein kommen, und von der Kirchenlehre durften auch die Aengstlichsten dasjenige abstreifen, was sich mit der Bibellehre nicht reimen liess. Es waren diess vorerst drei Punkte besonders, deren man sich entschlug: 1) es lasse sich nicht wohl behaupten, dass die ganze Person des Erlösers, nach Leib und Seele descendirt sei, sondern nach der Schrift sei das Descendiren nur von der *Seele* Christi zu prädiciren; 2) Die φυλακή sei nicht erweislich

neren Leben *liess* er den Geistern (der Sündfluth) ihre Begnadigung bekannt machen, nachdem er sich in den Himmel erhoben hatte.» Zwar ist es «befremdend, dass Petrus die berichtigenden Winke über den Aufenthalt und den Zustand der Verstorbenen nicht besser aufgefasst haben soll», — allein es ist nun einmal so.

die Hölle, vielmehr habe Petrus einen ganz andern Ort bezeichnen wollen; 3) von einer jenseitigen Siegesfeier über den Satan durch eine einzelne vorübergehende Aktion stehe nichts geschrieben. Sodann blieb in dieser Weise doch der Anknüpfungspunkt bewahrt, von dem neue Ausbildungen ihren Ausgang nehmen konnten, ein Boden ward allmählig gewonnen, auf dem später neue Construktionen des Dogmas sich versuchen mussten. Uebrigens lässt sich erwarten, dass man es nicht lange bei jenen schwankenden halben Erklärungen von 1 Petr. III aushielt. Einmal auf dem Wege der historisch-kritischen Exegese, musste man darauf so lange fortgehen, bis man die Gewissheit erlangt hatte, den vollen Sinn der Stelle getroffen zu haben. Ihrer Ergründung konnte sich jede Richtung mit um so mehr Unbefangenheit hingeben, als man ein Mittel an der Hand hatte, sich über ein subjektiv unbeliebiges Resultat ohne Schwierigkeit hinwegzusetzen. So sehen wir die Zeit der Einsicht in die rein biblische Gestalt des Dogmas mit raschen Schritten sich nähern.

Schon *Döderlein*, auf eine Weile der Hauptführer in der Dogmatik, hatte auf den Sprachgebrauch der Schrift aufmerksam gemacht, wonach durch *καταβαίνειν εἰς ᾅδου* der Zustand der Seele in ihrer Getrenntheit vom Leibe nach dem Tode bezeichnet ist, und die Läugnung solchen Zustandes für Christum mit der Läugnung seines wahrhaften Todes oder der Zugehörigkeit einer Seele zu seiner Persönlichkeit auf dieselbe Linie gestellt [1]). Noch mehr erinnerten *J. E. Ch. Schmidt* und *Eckermann* gemäss den zur Zeit Jesu gäng und gäben Hadesvorstellungen der Juden an die Nothwendigkeit, von dieser eschatalogischen Voraussetzung aus einen Hingang Christi zum Hades zu statuiren, so wie an die Natürlichkeit, ihn daselbst sein oberweltliches Erlösungsgeschäft fortsetzen zu lassen [2]). Auch zeigte *Schmidt*, wie sich die Predigt an die Geister im Gefängniss nicht auf die in der Sündfluth Umgekommenen abgränzen lasse, sondern dass diese nur «beispielsweise» aus der Gesammtheit der Todten herausgehoben seien,

[1]) Inst. theol. chr. Thl. 2. S. 261 — 272.

[2]) *Schmidt*, Biblioth. für Krit. u. Exegese. Bd. I. St. 2. S. 301 ff. und in seinem Lehrb. der Dogmat. S. 239. — *Eckermann*, Handb. für d. systemat. Stud. der chr. Glbsl. 1802 Bd. III. S. 752 ff. wo im Weitern eine schreckliche Maltraitirung der petrinischen Stelle. Ungefähr so auch *Kaiser*, die bibl. Theologie oder Judaism. u. Christianism 1813. S. 262.

worin ihm Viele beigepflichtet haben. Aber weit bestimmender als alle diese wirkte *Pott* und sein nachheriger Vertheidiger *Gabler* auf die Ansichten ihrer Zeitgenossen. Ihnen zumeist gelang es, den ungemessenen Schrecken, welchen der Wortlaut «Höllenfahrt» überallhin verbreitet hatte, wieder zu zerstreuen. *Pott* unternahm in seinem fleissig gearbeiteten Excurse vermittelst Benutzung der Aussprüche der Kirchenväter die Führung des Beweises, dass die Stelle im Briefe Petri vernünftiger Weise nur von der Annahme eines Hingangs der Seele Christi zum Hades in der Zwischenzeit von seinem Tode und seiner Auferstehung, und von einer Verkündigung des Evangeliums an die Abgeschiedenen ohne alle Ausnahme begriffen werden könne[1]). Flachte auch *Gabler* die Pott'sche Erklärung, für welche er gegen *Vogel* auftrat, in einzelnen Stücken ab, wie er z. B. beim Hingang zum Hades «an gar keine Entfernung der Seele Jesu aus dem Körper in einer so kurzen Zeit» (?) denken will; legte er gleich einen grossen Nachdruck darauf, dass der Ursprung der Ansicht des Petrus im gemeinen Glauben der Juden und Judenchristen gefunden werden müsse, so dass man nicht nöthig habe, ihr seine eigene Gedanken zu opfern: so trug er durch sein genaues Eingehen, seine ruhige Darlegung nicht wenig zu ihrer Befestigung bei. Bei der Predigt im Hades wollte er nicht an blosse Lehrvorträge, sondern an die Anbietung der Gnade Gottes überhaupt gedacht wissen[2]).

Zwar scheinen die nächsten Nachfolger, zugleich die markirtesten Repräsentanten des Einflusses der kant'schen Philosophie auf die Theologie, noch einen Aufenthalt in der eingeschlagenen Richtung auf das Biblische hin anzuzeigen. *Stäudlin* und *Ammon*, an aller specifisch religiösen Erkenntniss verzweifelnd, das Christenthum in eine Anweisung zur sittlichen Lebensgestaltung auflösend, ignorirten den Descensus kurzweg, jener indem er ihn bei der Aufzählung der einzelnen Stationen der Stände nicht einmal mit erwähnt, dieser indem er ihn kaum historisch berührt. Dieselbe Stellung wie *Ammon* nimmt, wenn auch von einem

[1]) Epistt. catholl. vol. II. Gött. 1786, excursus III. S. 289 ff.

[2]) *Gabler*, neust. theol. Journal 10 Bd. 4 St. u. 11 Bd. 5 St. S. 417—466. Dazu *Hacker*, Wittenberger Inauguraldissertation von 1802, doch mit dem Unterschied, dass er die bibl. Lehre vom Desc. als wichtige Glaubenswahrheit betrachtet. S. 86.

andern Standpunkte aus, *Augusti* zu dem Dogma ein[1]). Allein die Zeit hatte sich unterdessen wieder in etwas gewandelt, die stürmischen Bewegungen, welche die Negation und Destruktion mit sich gebracht, waren bei ihrem Ziele angelangt, das religiöse und theologische Bewusstsein, nachdem es sich auf den Trümmern des orthodoxen Systems lange genug in dem Wirrwar eines vielfach willkührlichen Subjetivismus herumgetrieben, nachdem ihm auch die eigene Zerfahrenheit von Tag zu Tag unerträglicher geworden, ging im Interesse seiner Ruhe wieder auf die Gewinnung fester Principien aus. Die schönen Errungenschaften im Umfang der neutestamentlichen Schrifterklärung kamen ihm dabei sehr zu Statten. So kam es, dass die beiden die theologische Welt beherrschenden Gegensätze des *Rationalismus* und *Supranaturalismus* noch in der Periode ihrer ungeschwächten Spannung sich in der richtigen Auffassung der unsere Lehre beschlagenden Aussagen des N. T. vereinigten. Rationalisten wie Supranaturalisten anerkannten, das N. T. besage in verschiedenen Stellen, als Luc. 23, 43, 1 Petr. 3, (Eph. 4, 9), die Seele Jesu sei nach seinem Tode am Kreuze in den Hades, den zweitheiligen Versammlungsort aller Seelen nach dem leiblichen Tode, nicht in freiwilliger Weise, sondern nach dem Gesetze einer allgemeinen Naturnothwendigkeit, hinuntergestiegen, habe den daselbst eingeschlossenen Seelen die Botschaft von der durch ihn bewirkten Versöhnung und Erlösung, somit auch von ihrer Befreiung gebracht und bis zu seiner Auferstehung unter ihnen verweilt. Besonders sei diess diejenige Vorstellung, welche Petrus habe ausdrücken wollen, von dem Noah's Zeitgenossen statt der ganzen Unterwelt gesetzt worden seien[1]).

Die Wiederauffindung der reinen Schriftlehre in dem vor-

[1]) *Stäudlin*, Dgm. u. Dgmgesch. Ausg. v. 1809 S. 279; *Ammon*, summa theol. chr. Ausg. v. 1816 p. 200; *Augusti*, Syst. der chr. Dogm. 1809. Er sagt S. 219, zu den Hauptmomenten des Erhöhungszustandes gehöre: 1) »die Höllenfahrt, welche andere weniger richtig für den letzten Moment im Stande der Erniedrigung halten» — und dann wieder S. 220 Anm. «die Lehre unserer symbol. Bücher u. Kirche von der Höllenf. Christi ist weder alt noch biblisch.»

[2]) *Bretschneider*, Handbuch der Dogm. 1823 §. 146 u. Grundlage des evang. Pietismus S. 227 f. 239 f.; *Tzschirner*, Vorlesgen üb. d. chr. Glbsl. ed. Hase. S. 298 f.; *Knapp*, Vorlesgen üb. d. chr. Glbsl. ed. Thilo S. 166; *Hahn*, LB. des chr. Gl. S. 488.

liegenden Falle bildet kein unerhebliches Moment in der Geschichte des Dogmas. Nachdem die protestantische Theologie von frühe her die Prätension geltend gemacht hatte, ihre Lehrgestaltung an die Norm der Schrift zu binden, und man sich jetzt Schritt vor Schritt der zu alleiniger Geltung gekommenen Lehrbildung entwunden, aller kirchlichen Beigaben entlastet hatte, musste endlich der Weg des dogmatischen Indifferentismus zu einer unbefangenen Anerkennung dessen führen, was die Schrift setze. Allein damit war man nicht weiter, als man es im Anfang auch gewesen war, vielmehr ist von nun an die Hauptfrage die, welche Stellung das religiöse Bewusstsein zu dem exegetisch sicher ermittelten Schriftsinne einzunehmen habe? eine Frage, deren Beantwortung sich um so weniger von selbst verstand als auch das protestantische Schriftprincip in seiner abstrakt starren Fassung durchbrochen worden war. Die gesammte rationale Richtung der neuern und neusten Theologie in ihren verschiedenen Phasen, wie sie die geschichtliche Thatsächlichkeit in der objektiven Grundlage des Christenthums zur Seite drückte und entweder die gesunde Vernunft, oder das christliche, oder auch nur das modern menschliche Bewusstsein zu ihrem obersten Principe erhob, konnte sich mit dem Satze von einem Hingang Christi zum Hades und einer jenseits fortgesetzten Erlöserthätigkeit nicht befreunden. Der *subjektive Rationalismus* in seiner neueren Form, der geistige Erbe der Resultate der Umsturz-Periode, der an die Stelle der Auferstehungslehre eine kahle Unsterblichkeitstheorie treten liess, eine zwischenzuständliche Region kurzweg in Abrede stellte, für die Seligkeit der Heiden auch ohne Christum sorgte, von der spezifischen Dignität des Erlösers nichts hören wollte, begnügte sich anfänglich noch, wie früher schon, über den Descensus unter der Firma eines auf jüdischen Volksvorstellungen ruhenden Theologumenons ohne moralisches Interesse hinwegzugehen. Bald jedoch reichte er mit der simplen Abweisung nicht mehr recht aus; grossentheils auf Anregen der Philosophie, die sich aufmachte, der Einheit von Sein und Denken, Realität und Idealität nachzugehen, wurden im Christenthum wieder Tiefen geahnt, wie Jahrzehnde nicht mehr. Selbst in den Mythologieen der antiken Völker kam man einem reichen Ideengehalt auf die Spur. Sollten denn nicht auch unter der Hülle der jüdisch-christlichen Vorstellungen allgemeine Wahrheiten verborgen sein

können? Man lenkte also vom blossen Ignoriren des biblischen Faktums als einem ungeistigen Verfahren in der Ueberzeugung ab, dass die Zeitvorstellung zu ihrem innern Kerne einen Gedanken haben müsse, und machte sich an die Entdeckung einer befriedigenden Erklärung ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit. So erklärte *De Wette*, consequent mit seiner symbolisch-ästhetischen Auffassung des Geschichtlichen, den biblischen Descensus für einen *Mythus* zur Symbolisirung der Idee von der Universalität der Bedeutung Christi auch für die Heiden und weiter für die Todten überhaupt. *Wegscheider* und Andere fielen bei [1]). Gewiss, wenn es keinem Zweifel mehr unterliegt, dass die petrinische Stelle u. s. w. nur die geschichtlichartige Einkleidung einer urchristlichen Idee in unadäquater Form sei, dann wird man dieser Deutung seine Zustimmung nicht verwehren können. Auf jeden Fall reicht die von *Bretschneider*, einiger ältern zu geschweigen, gemäss welcher «die negative Seite der Unsterblichkeit», die Befreiung von dem Wahne eines dem Tode ähnlichen Zustandes im Hades durch Christum, auf eine für die Juden und die alte Welt verständliche Weise ausgedrückt, den Inhalt von der Vorstellung eines wirksamen Aufenthalts der Seele Jesu im Hades bilden soll, lange nicht an sie heran [2]). Zur Veranschaulichung davon, dass Jesus den Menschen wieder einen Anspruch auf ein seliges Leben bei Gott nach dem Tode erworben, ihnen also von den alten Hadesschauern geholfen, muss er *selbst in den Hades hinuntergestiegen* sein, um nachgerade nicht von ihm festgehalten zu werden! Das wäre doch wohl eine gar zu wunderliche, ja ungeschickte Art, den Leuten an Platz des Scheolglaubens den Unsterblichkeitsglauben plausibel zu machen, abgesehen davon dass das andere Moment der symbolischen Exposition, die Predigt, sich ohne Zwang in dieser Deutung nicht verwenden lässt. Wenn nicht etwas von Gedankenlosigkeit daran hinge, so müsste man die Geistesgeduldigkeit *Bretschneider's* bewundern, in der er es aushält, nachdem er in den Grundlehren des biblischen Christenthums und also im Christenthum überhaupt überall kein anderes

[1]) Vgl. De *Wette*, bibl. Dogm. 272, ebenso kurze Erkl. der Briefe des Petr. etc. S. 42. *Berthold*, christol. Jud. § 34; *Wegscheider*, inst. theol. 3. Ausg. 1819. S. 322.

[2]) Grundlage des evang. Pietismus. 1833. S. 421 u. ö.

Wesen als die Idee der Unsterblichkeit gefunden, auch noch im Descensus zu ihr zurückzukehren. So wie man einmal mit dem, was die Schrift als Thatsache in dem Leben Christi hinstellt, nicht anders glaubt fertig werden zu können, als indem man es für einen Mythus mit symbolischer Bedeutung ausgibt, hat man sich in die Sphäre der Subjektivität hinübergerettet, muss dann aber auch gewärtig sein, von seiner Subjektivität nach Umständen hin und her geführt zu werden. Das Symbol bietet dem Beschauer mehr als eine Seite dar; jenachdem er es von dieser oder der andern in's Auge fasst, wird sich ihm auch eine verschiedene Idee darin zu reflektiren scheinen, ohne dass darum die objektive Realität der, mit dem in der Form der Historie gegebenen Bilde verknüpften Idee constatirt werden kann. Diess tritt uns deutlich bei *Marheineke* entgegen, der wie kaum ein Anderer unter den heutigen Theologen mit den Dogmen der Orthodoxie ein geistreiches Spiel zu treiben verstanden hat. Ohne sich auf den vermittelnden Nachweis ihrer Zusammengehörigkeit einzulassen, erlaubt er sich, in jeder seiner dogmatischen Hauptarbeiten eine andere Fassung der «Höllenfahrt» vorzutragen. In ihrer Bezogenheit auf die Menschheit ist sie ihm eine symbolische Darstellung von der Verkündigung Christi auch im tiefsten Dunkel eines sündigen Herzens, oder wie er sich auch ausdrückt: «nun als Geist in seiner Gemeinde lebend durchlebt er in ihr fortwährend sein ganzes Dasein durch alle Momente, und sein individuelles und dienendes, leidendes und sterbendes, in der Hölle der Bösen selbst verweilendes Dasein ist in ihr eine unmittelbare geistige Gegenwart». Nach dieser Seite hat er einen rhetorisirenden Nachfolger an *Ackermann* erhalten, der in seiner Apologie der Höllenfahrt ihr folgenden Sinn unterlegt: «die tiefste und grauenhafteste Tiefe des Verderbens, sie ist nicht zu tief und grauenvoll für die erbarmende Liebe, die das Verderben retten will; auch in diese Tiefe, auch in die Hölle steigt die Liebe Gottes hinab, auch in die fernsten Fernen klingt ihr seligmachender Ruf; auch in die äusserste Finsterniss leuchtet ihr himmlischer und für die Himmel gewinnender Strahl» [1]). Man kann nicht behaupten, dass dieser Gedanke ausser allem Zusammenhang mit der Idee des

[1]) Die Glaubenssätze von Christi Höllenf. u. v. der Auferstehung des Fleisches 1845. S. 21 u. 25.

Descensus stehe. Und doch wird man nicht umhin können, das Reden von einem Hingang Christi zu den Geistern im Gefängniss, welche meist ungläubig waren, weiter von einer Verkündigung des Evangeliums an die Todten, als eine gar zu ungelenke Symbolisirung der sonst ohne Verhüllung auftretenden Wahrheit zu bezeichnen, dass Christus gekommen sei selig zu machen, was verloren ist, — so ungeschickt, dass man billig Bedenken tragen muss, sie einem neutestamentlichen Schriftsteller beizumessen. Ist damit der Sinn des Descensus erkannt, so versteht sich von selbst, dass ihm fürderhin keine Stelle im Lebensverlaufe des Gottmenschen, überhaupt keine besondere Stellung in der Dogmatik anzuweisen ist; auch im Symbolum wäre dann seine Erwähnung nicht länger zu dulden. Aber wir können die Auffassung schon aus dem Grunde nicht als richtig ansehen, weil sie von dem Charakteristischen der Vorstellung, der unzweifelhaften Hinweisung auf die Bedeutung des Heils für das Geschlecht der *Jenseitigen* ganz absieht. Sie hält sich nicht an den Descensus der Schrift, sondern begnügt sich mit dem Versuche, aus dem bloss kirchlich-dogmatischen Ausdruck «Höllenfahrt» etwas Erträgliches zu machen, ist aber darum auch eine nur zufällige. — Ein andermal erscheint die Höllenfahrt *Marheineke'n* in ihrer Beziehung auf die empirische Person des Erlösers und da gibt er sie für das geistige Bild des schuldlos getödeten Christus aus, das strafend vor die Seelen seiner boshaften Feinde (der gegen ihn losgelassenen Hölle) getreten sei, womit er sich nicht rühmen soll, weit über *Eckermann*, verschollenen Andenkens, hinausgekommen zu sein. Endlich bereitet die dritte Ansicht, welche er ausspricht, dem kritischen Beobachter dadurch eine ebenso grosse Verlegenheit als der Ausspruch Petri, dass man aus ihr nicht klug wird, ob er am Ende doch noch eine wirkliche Präsenz der Seele Christi im Hades adoptire. Den Worten nach sollte man's glauben, aber mit dem ganzen Standpunkte *Marheineke's* will es sich nicht reimen. Unter Berufung auf die kirchlich autorisirte Freiheit für die detaillirten Bestimmungen schreibt er im «Systeme der christlichen Dogmatik», die Höllenfahrt, welche in der heiligen Geschichte die drei Tage ausfülle, da der Getödtete dem Leibe nach im Grabe lag, der Seele nach im Hades sich aufhielt, sei *in sich selbst* die Einheit des Todes und der Auferstehung. Thun wir ihm Unrecht, wenn wir sagen, auch in dieser letzten Auffassung

nehme er sie als blosse dogmatische Vorstellung, als ein dogmengeschichtliches Moment in der historisch-dialektischen Bewegung der Idee der Einheit göttlicher u. menschlicher Natur in Christo?[1])

Wir werden nicht nöthig haben, uns bei der von *Köllner* vorgetragenen Ansicht aufzuhalten, die theilweise ebenfalls in diese Reihe gehört und die Lehre 1 Petr. III. zu einem apostolischen Lückenbüsser ätherisirt. Ob sie weiter nichts sei als eine für die Beantwortung der müssigen Frage nach der Thätigkeit Christi während des Begräbnisses erfundene Auskunft, das muss sich erst noch zeigen. *Weizel* nimmt ausserdem zum Erklärungsgrunde der Vorstellung noch die Wahrheit von der Universalität des Gerichts, das Christum zu seinem absoluten Massstabe hat, hinzu, deren Vermittelung für das Bewusstsein durch sie angestrebt worden sei[2]). Aber es ist eine unhistorische Manier, eine neutestamentliche Lehre zu einer erfundenen Auskunft, zu einem Erzeugniss der Verlegenheit zu depotenziren: einen so apokryphischen Ursprung hat ein Dogma, welches sich von Anfang an zu gestalten versuchte und durch die ganze Zeit des Christenthums behauptete, ohne Zweifel nicht. Ein Versuch aber, den zum Bewusstsein gekommenen Widerstreit zwischen der Allgemeinheit des Gerichts und der geringen Menge der mit Christo bekannt Gewordenen zu lösen, hat es nicht in's Dasein gerufen, weil die ihm unterliegende Voraussetzung älter ist als diess Bewusstsein, dann auch, weil der Versuch gemäss der Annahme von einer «nur vorübergehenden» Kunde Christi an die Gestorbenen, die keine wahre Berechtigung zu ihrem Gerichte abgeben kann, sich von vornherein als missglückt verrathen hätte, und zuletzt, weil schon im biblischen Descensus durchaus nicht die Beziehung auf

[1]) *Marheineke*, die Grundlehren der chr. Dogm. S. 326; ferner § 351; System, herausgegeben von *Matthies* u. *Vatke*, 1847 S. 331. Vgl. damit «Grundlehren» § 349: In seiner Einzelnheit hat der allgemeine mit dem göttlichen identische menschliche Geist das äusserliche vergängliche Leben an ihm durchzumachen, und sein Erscheinen in Knechtsgestalt, sein Leiden, Sterben und seine Höllenfahrt an dem ihm andern zu erfahren. Diese Zustände, weil sie auch eine Seite haben, die der sinnlichen Erfahrung und Wahrnehmung angehört, fallen hiemit in die Vorstellung und können auf eine im Endlichen unendliche Weise vorgestellt werden. Ihre Wahrheit aber haben diese Vorstellungen und ihren wahren Werth haben diese Zustände lediglich darin, dass es dieser göttliche Geist selbst ist, der sich diess alles begegnen und gefallen lässt.

[2]) *Köllner*, Symbolik S. 27; *Weizel*, Studien u. Krit. 1836. S. 923. 927f.

das Gericht den Hauptgesichtspunkt abgibt, sondern das *Heil* in Christo durch die Predigt von ihm unter dem dem Jenseits angehörenden Theile der Menschheit. Glaubt man einmal keine andere Wahl mehr zu haben, als die Deutung eines in mythische Form gebrachten Symbols zu geben, so muss man sich nothwendig die durch *De Wette* vorgeschlagene, mit nicht wesentlicher Modification von *Hase* und *Grimm* wiederholte gefallen lassen [1]). Die Vorstellung vom Hinabsteigen Jesu in den Hades und der dort ergangenen Verkündigung des Evangeliums ist der apostolische Ausdruck von der fortwährenden Möglichkeit der Bekehrung nach dem Tode, insofern also ein Ausdruck für die Idee der Allgemeinheit der Erlösung durch Jesum Christum und die universale Bestimmung des Evangeliums, in dessen Genuss das Individuum durch den auf die Predigt sich gründenden Glauben tritt. Gewiss, diese Idee bildet den Kern der Lehre, sobald man von der Frage nach der Geschichtlichkeit ihrer Realisirung in der beigefügten Weise Umgang nimmt. Doch ist nicht minder gewiss, und diess gilt gegen jede der vorgeschlagenen symbolischen Auffassungen, dass die neutestamentliche Aussage von der Erscheinung Christi bei den Abgeschiedenen nicht für ein Bild, sondern so wie sie sich gibt, für ein Faktum gehalten sein will. Löst sich nun dem kritischen Bewusstsein das für ein Faktum Ausgegebene in eine temporelle und lokale Fiktion auf, so wird von solchem Standpunkte aus das nur noch als Symbol Festgehaltene zugleich für ein ganz unpassendes Symbol ausgegeben werden müssen, in dessen Rahmen sich zu bewegen, der Zeit nicht mehr zugemuthet werden kann. Die Idee, zu deren Darstellung wir jener Vorstellung nicht bedürfen, mag von den Commentatoren am betreffenden Ort zur Erklärung benutzt werden, im dogmatischen Lehrsysteme, im Locus von der Person und dem Werk Christi hat der Descensus nichts mehr zu schaffen.

Diese unabweisliche Consequenz ist bereits früher mit vollem Bewusstsein von *Schleiermacher*, in der jüngsten Zeit von der s. g. *hegel'schen Linken* mit besonderem Nachdruck gezogen worden. Eine Glaubenslehre, die ihren Inhalt ausschliesslich dem christ-

[1]) *Hase*, Dogmat. Ausg. v. 1826 S. 363; vgl. Hutterus rediv. 4te Aufl. S. 262; *Grimm*, Studien u. Krit. 1835. S. 632.

lichen Frömmigkeitsbewusstsein entheben will, deren ganze Anlage auf die Beseitigung eines finalen Dualismus gerichtet ist, die sich zudem gemäss der ihr unterliegenden objektiven Weltansicht über die individuelle Fortdauer höchst problematisch äussert, ja bei voller Offenheit negativ äussern müsste, hat nirgends mehr einen Ort, weil keinen Grund, für Unterbringung des Descensus. *Schleiermacher* behandelt ihn deshalb als eine «ganz unbezeugte Thatsache», die noch weit weniger als die Auferstehung und Himmelfahrt ein Bestandtheil der Personlehre sein kann. Er wäre nach ihm, — nämlich wenn er eine Thatsache wäre — eine Ausübung des prophetischen und hohenpriesterlichen Amtes zu Gunsten der vor seiner Erscheinung Verstorbenen, würde aber auch so genommen keine genügende Auskunft sein, da die seit seiner Erscheinung Verstorbenen, welche die gleiche Berechtigung mit jenen haben, darin nicht als Objekte seiner Thätigkeit mitgesetzt wären [1]). Ob diese letztere Bemerkung eine wirkliche Instanz gegen die Zulässigkeit des Dogmas bilde, wird sich unten herausstellen. Dass es für die absolute Diesseitigkeitstheorie, wie sie in der Theologie Platz genommen hat, nicht mehr existire, bedarf nicht erst bemerkt zu werden. Wie sollte Christo eine jenseitige Thätigkeit zugemessen werden, wo das Jenseits als letzter Feind denuncirt, einzig der Idee des Individuums, aber nicht der persönlichen Individualität Ewigkeit zuerkannt ist? wo man in Christo «nur eine menschliche Grösse» oder ein Exemplar der Gattung erblickt, dem gleich jedem andern Exemplar die Erde zur Grenzmark seiner Existenz gesetzt ist?

So wäre der Kreislauf vollendet. Die Geschichte des Dogmas hat uns bis zu einem Punkte geführt, der uns seine vollständigste Preisgabe entgegenhält. Nach der Taktik von *Strauss*, welche die Kritik der Jahrhunderte zur untrüglichen Richterin über den Wahrheitsschatz der christlichen Kirche erhebt, wären wir hiemit beim Ende des Entwickelungsprocesses angelangt, der sich in letzter Instanz nach dem objektiven Selbstvollzug des Dogmas durch die Geschichte als ein Vernichtungsprocess herausstellte. Aber wir dürfen nicht übersehen, dass die kritischen Wogen in

[1]) Glaubenslehre II. §. 99. 1. Vgl. dazu *Bütenik*, die christl. Lehre I. 89 f. wo es am Schlusse heisst: übergehe ein Prediger bei Vorlesung des Apostolicums diesen dunklen Ausdruck, so solle man nicht glauben, dass er der Gemeinde was entziehe.

der christlichen Strömung nicht deren letzte Wogen sind, dass sie vielmehr einen nie versiegenden Quell zu ihrem Anfange hat, so dass auch die modernste Theologie nicht die letzte Theologie bleibt. Gilt es bloss eine Stimmenabhörung und Stimmensammlung, um das letzte, beziehungsweise oberste Resultat zu gewinnen, so fehlt es auch jetzt nicht an Stimmen, durch welche diese negativen wieder negirt werden. Sogar mit der Behauptung meinen wir uns nicht zu irren, dass die neuere Theologie die Lehre, die wir besprechen, mit einer Art von Vorliebe wieder aufgenommen habe. So entsteht für uns die Schlussfrage, ob wir uns bei dem Urtheilsspruch der Modernen, Freien, Absoluten zu beruhigen haben, oder ob mit gutem Gewissen sich doch noch eine neue begriffsmässige Gestaltung unseres Dogmas anstreben lasse? Ihr gedenken wir zum Schlusse noch Rede zu stehen.

Dritte Abtheilung.

Dogmatische Schlusserörterung über die Erscheinung Christi unter den Todten.

Wenn wir auf die Zurücksetzung der Lehre während der Aufklärungsperiode, ohnerachtet der ihr entzogenen Basis und ihrer sehr entschiedenen Verwerfung durch einen Theil der heutigen Theologen, nun bei der Mehrzahl gleichwohl ein aussergewöhnliches Interesse für unser Dogma wahrnehmen: so kann es dabei unmöglich auf eine Repristination seiner orthodoxen Fassung abgesehen sein; denn dieser blüht keine Zukunft mehr. Sondern man erkannte in dem mehr und mehr auf seine biblische Gestalt zurückgeführten Descensus eine willkommene Auskunft, die Universalität der Gnade Gottes in Christo als eine wirkliche setzen zu können. Die Annahme der Verdammniss Aller, welche ohne innere Berührung mit dem spezifisch christlichen Offenbarungsleben gestorben sind und noch sterben, eine Annahme, die mehr noch in der Consequenz des lutherischen als reformirten Systems lag, — war von dem Humanitätsinteresse der Deisten, Rationalisten und neueren Kritiker zu einer immer drohenderen Waffe gegen die Absolutheit der Offenbarung Gottes in Christo zurecht gemacht worden. Bei der Voraussetzung nämlich, dass die ausschliessliche Bedingung zur Heilsgewinnung die vorhandene Lebensgemeinschaft mit Christo sei, scheint sich die Thatsache, wonach ohne nachweislichen Grund für dessen Bevorzugung, nur der kleinste Theil der Menschheit sich in eine Beziehung zu Christo gesetzt findet, mit der Gerechtigkeit Gottes nicht vertragen zu können. Ebenso scheint bei der gleichen Voraussetzung der Wahrheit des Bewusstseins vom absoluten Werthe der Erlösung

die im Verhältniss zu den Andern nicht besonders verschuldete Zurücksetzung des übrigen Theils mit der Liebe Gottes nicht vereinbar. Die Allgemeinheit der Gnade ist gegenüber der zu behauptenden Homogeneität der Menschen in ihrem natürlichen Zustande, der nicht minder die Erlösungsbedürftigkeit als die Erlösungsfähigkeit in sich schliesst, ein nothwendiges Postulat der heiligen Liebe Gottes; demnach sollte sie auch zur Erscheinung kommen, was doch in der empirischen Wirklichkeit so wenig der Fall ist, dass die Gnade vielmehr eine sehr particularistische zu sein den Anschein hat. Bei der Auskunft der Alten nun, die zur Erklärung dieser räthselhaften Thatsache auf die Präscienz oder das absolute Dekret Gottes recurrirten, wird man sich nicht länger beruhigen können. Man folgerte daher, die seligmachende Gnade müsse sich in den Kreisen, denen die Möglichkeit eines Zusammenhangs mit dem historischen Christus verschlossen sei, also unter der vor- und nachchristlichen Heiden, Juden und den Türken, auch ohne Theilnahme an der Erlösung wirksam erweisen, d. h. der Glaube an Christum könne nicht die nothwendige, einzige Bedingung der Seligkeit Aller sein, d. h. die christliche Offenbarung müsse auf das Prärogativ der Nothwendigkeit Verzicht leisten, ihre Entbehrlichkeit zugestehen, d. h. «der Mensch könne für keine Offenbarung gemacht sein» [1]). — Eine Theorie, welche die Universalität des Christenthums in thesi anerkennt, aber zu ihrer Aktualisirung weder Weg noch Mittel anzugeben weiss, kann sich dieser Argumentation schwerlich mit gutem Grund widersetzen. Dennoch darf die christliche Theologie die Wahrheit, dass Niemand zum Vater komme denn durch den Sohn, oder dass der Gottmensch Christus das absolute Organ für beseligende Lebensmittheilung Gottes sei, nicht aufgeben, wenn sie nicht sich selbst und das gesammte Christenthum aufgeben will. So entsteht ihr also die Aufgabe, die festzuhaltende Einzigkeit des Heils in Christo ohne Beeinträchtigung der heiligen Liebe Gottes mit der widerstrebenden Wirklichkeit in befriedigenden Einklang zu bringen. Wird sie zu dem Ende ihre Zuflucht zu der reformirten These von operativen Logoswirkungen im Judenthum und Heidenthum nehmen wollen? Aber auch die reformirte Doktrin hat nur vereinzelte derartige Aktionen

[1]) *Strauss*, Glaubenslehre I. S. 264 — 78.

des Logos angenommen und eine grosse Scheu an den Tag gelegt, sie über die Incarnation herunter dauren zu lassen, so dass mit ihnen die Lösung doch nicht gefunden wäre[1]). Da präsentirt sich ihr nun die biblische Angabe von einer Erscheinung Christi unter den Todten und einer Verkündigung des Evangeliums an sie, welche die gläubige Theologie als gute Auskunft, sich aus der Verlegenheit herauszuhelfen, begierig an sich gezogen hat.

Es fällt uns nicht ein, sie darüber zur Verantwortung zu ziehen. Nichts desto weniger ist sie nach zwei Seiten hin in Fehler gerathen; einerseits hat man sich zu wenig um die geschichtliche Thatsächlichkeit jener biblischen Angabe bekümmert, sie vorzugsweise nur in der Art eines Postulats behandelt, und insofern die Hand zu hastig nach dem Resultate ausgestreckt: man hat nach der Frucht gegriffen, aber nicht nach der Wurzel gesehen, was auf dem Felde der Wissenschaft nicht in der Ordnung ist. Wir meinen da gar nicht nur *J. L. König*, der in seiner Schrift über die Höllenfahrt sich vorwiegend durch das Seligkeitsinteresse für die nichtchristlichen Generationen bestimmen liess, sondern es geschah diess mit wenigen Ausnahmen von allen Apologeten des Descensus in der letzten Zeit. Andererseits ist die Lehre gar zu sehr in ihrer Isolirtheit gefasst worden, man hat sie nicht gehörig in ihren naturgemässen Zusammenhang mit den sie bedingenden und umgränzenden Sätzen zu bringen unternommen. Bei ihrer dogmatischen Erörterung unterblieb die für ihren jetzigen Stand unerlässliche Rücksicht auf die in sie eingreifenden christologischen anthropologischen und eschatologischen Fragen. Denn mit wie grossen Schwierigkeiten eine solche Eingliederung der Lehre vom Descensus bei dem gegenwärtigen Stande dieser Fragen, die nach so manchen Seiten hin erst noch einer neuen Beantwortung entgegensehen, verbunden sein mag, — einer durchgängigeren Anerkennung wird sie sich solange nicht zu erfreuen haben, bis es gelingt, sie als ein unentbehrliches Glied im Gesammtorganismus der christlichen Glaubenswissenschaft aufzuzeigen.

Nachdem einmal die kirchliche Feststellung in ihrer Incongruenz mit den neutestamentlichen Daten erkannt und ihre Unhaltbarkeit zum Bewusstsein gekommen war, blieben als zäher

[1]) Vgl. damit *Swedenborg*, Lehrgegens. S. 253 «durch das *Wort* wird Licht auch denen, die ausserhalb der Kirche sind und das Wort nicht haben.»

Niederschlag der Orthodoxie doch noch manche Stücke derselben zurück, die sich einer Wiederaufnahme, noch mehr einer Reconstruktion des Dogma's entschieden widersetzten. Dahin gehört die fixe Idee von dem absoluten Abschluss aller individuellen religiös-sittlichen Entwickelung mit dem Eintritt in das Jenseits, dahin die freilich erklärliche Antipathie wider die Annahme eines Zwischenzustandes bis auf die Epoche der Vollendung des Reichs. Bisher waren es meist vereinzelte Mystiker [1]) oder gar Häretiker gewesen, die sich unterstanden hatten, einen Mittelzustand in markirterer Bestimmtheit als die Augsburger Confession Art. XVII zu lehren; wer hätte von diesen etwas annehmen mögen? Während daher der Rationalismus die Schriftaussprüche noch mit dem zuversichtlichsten Pathos als jüdische Volksvorstellung und Mythus behandelte, wagten erst nur wenige schriftgläubige Theologen sich fast ebenso schüchtern als unbestimmt zu ihnen zu bekennen. Es waren diess *Knapp*, *Hahn* und auch *Tzschirner*, die sich enge an die Schrift anschlossen, indem sie sich die Vorstellung möglichst eben zurecht legten [2]). Nach ihnen theilte der Geist Christi das Loos aller abgeschiedenen Frommen; den unseligen Geistern offenbarte er sich als Retter, um sie zur Theilnahme am

[1]) Im vorigen Jahrhundert gehört dahin besonders auch *Oetinger*. Er sagt: Die grosse Lehre von dem Zustand nach dem Tode behaupte ich in diesen Hauptpunkten: 1) dass der Zustand nach dem Tod weit unterschieden von dem Zustand nach der Auferstehung; 2) dass allda eine successive Erhöhung nnd bei den Unwissenden eine Unterweisung statt habe; 3) dass man vim generativam idearum, die man hier formirt, mit sich nehme, dadurch bei den Unglaubigen aus ihrem eigenen Grunde erschreckliche Strafphantasieen bis auf den Tag des Gerichts geboren werden. S. 567 bei Auberlen, die Theosophie Oetingers. In neuerer Zeit der unbeachtet gebliebene Traktat: Was ist Tod, Todtenbehältniss, Errettung vom Tode und Auferstehung von den Todten? in der Sammlung «Es wird alles neu werden», Strassburg 1810, der, freilich durchzogen von wunderlichen Singularitäten, doch bereits eine nicht geringe Zahl von Thesen bietet, welche erst in den letzten Jahren zu einiger Anerkennung gelangt sind, namentlich aber *von Meyer* in seinem Hades 1810, wo über den Descensus S 34 — 42; in den Blättern für höhere Wahrheit Samml. 6. 1825, S. 251 ff. Ueber die Ansicht der Bruderunität vgl. *Kromayer*, Untersuchung und Widerlegung der David Nitschmänn. Probe S 71. Einen läuternden Hades nahmen auch die pietistischen Kreise nach Hahn an

[2]) *Knapp*, Vorlesgn. üb. die chr. Glbnsl. ed. *Thilo* 1827 Thl. II. S. 166; *Hahn*, Glbsl. 1823 S. 438, *Tzschirner*, Vorlesgn üb. die chr. Glbsl. ed. *Hase* 1829. S. 298 f.

ewigen Leben zu führen, so dass uns mit dem apostolischen Berichte ein Licht der Hoffnung in dem Dunkel, in welches das Schicksal der unbekehrt Sterbenden gehüllt ist, angezündet wird. Mehr als seine nächsten Vorgänger bestrebte sich *Steiger* [1]), namentlich durch Argumente von paränetischer Natur den Glauben an die Wirklichkeit des Hingangs herzustellen. Wir meinen, dass kaum ein Anderer so viel beigetragen habe, der Lehre wieder Bürgerrecht in der Theologie zu verschaffen, obschon seine eigene Darlegung der Erwartung nicht entspricht. Es folgten in der bloss biblischen Fassung *Heubner*, *Stier* und Andere, *Stier* mit der Neigung zu einer Rückkehr zur lutherischen Ansicht.

Man hat sich seither des Inhalts der Schrift im Allgemeinen immer mehr bemächtigt. Der Schritt, der nun gethan werden musste, war, von dem *biblischen* Boden wieder auf den *dogmatischen* hinüberzukommen. Das wissenschaftliche Bewusstsein fordert die begriffsmässige Entwickelung und Ausbildung der im N. T. enthaltenen Lehrkeime zu einem abgerundeten organischen Ganzen, und zwar in der Weise, dass es jene Lehrkeime sich zur beständigen Richtschnur seiner weiteren Operationen nimmt, an der es ihre Richtigkeit bemisst. Dieser Schritt wurde gethan, indem man auf die Lehre von einer Predigt Christi an die vor ihm Gestorbenen hoffnungsweise den Satz gründete, dass sich die erlösende Thätigkeit Christi auch jenseits des Sünders unter den Bedingungen der Busse und des Glaubens noch bis auf den Zeitpunkt des Weltgerichts annehme. Diess ist das Wesentliche der Auffassung, die wir bei *Rieger*, *Steudel*, *O. v. Gerlach*, *De Valenti*, *Baumgarten-Crusius* und *Kern* treffen [2]). Zur Vermeidung von

[1]) Der erste Brief Petri 1832. S. 361 ff.

[2]) *Rieger*, Betrachtungen über das N. T. Thl. 4. Ausg. 2. S. 34; *Gerlach*, das N. T. Bd. 2 Ausg. 2 S. 570; *Baumgarten-Crusius*, bibl. Dogm 398; *Steudel*, die Glbsl. der ev.-prot. Kirche S. 321 ff. u. 469 f.: die Haushaltung Gottes mag wohl dazu verhelfen, die in Unbekanntschaft mit dem Verdienst Christi bisher gebliebenen menschlichen Geister der andern Welt zum Bewusstsein ihres sich verwirklichenden oder nicht verwirklichenden Antheils an der Erlösung gelangen zu lassen. — *De Valenti*, Eschatologie S. 71: «Ist diese Predigt einmal in der Schrift anerkannt und ausgesprochen, so ist auch die Möglichkeit einer zukünftig wiederholten Predigt unter solchen Geistern gegeben, welchen ohne ihre Schuld das Evangelium in diesem Leben unbekannt geblieben.» Auch *W. Voigt*, Leitfaden zum Confirmanden Unterr. S. 46. — *Kern*, chr. Eschatologie S. 31.

Wiederholungen sehen wir uns jedoch hier genöthigt, mit der Aufzählung dessen, was in neuster Zeit zur Weiterförderung des Dogmas von Einzelnen geleistet worden ist, abzubrechen und gehen hiemit unter dankbarer Benutzung der von *Nitzsch*, *König*, *Lange* und Andern gegebenen Winke zur eigenen Entwickelung über.

Die Aufgabe ist, den vollen Begriff des Descensus nach seinen besondern Momenten im Verhältniss zum gesammten Erlösungswerke in wissenschaftlicher Weise darzulegen. Ihre Lösung würde mit keinen erheblichen Schwierigkeiten mehr zu kämpfen haben, wenn einmal die Theologie mit der Eschatologie, namentlich auch einer eschatologischen Anthropologie und mit der Christologie im Reinen wäre. Denn je gewisser der Descensus nie die Dignität eines fundamentalen Satzes behaupten kann, um so unbedingter muss seine Construktion in consequenter Abhängigkeit von der auf die Eschatologie bezogenen Christologie und Anthropologie vollzogen werden. Es liegen aber heut zu Tage gerade diese beiden Partieen der dogmatischen Wissenschaft, Eschatologie und Christologie immer noch sehr im Argen: auf dem Gebiete der erstern herrscht eine Verwirrung wie kaum auf einem andern; für die letztere, die mit einer Hand voll allgemeiner Phrasen sich nicht erschöpfen lässt, kennen wir bis jetzt, trotz der verheissungsreichen Bemühungen von *Lange* und *Liebner*, seit dem Zusammensturz der orthodoxen keine Theorie, die sich einer allgemeinern Zustimmung mit Grund erfreuen dürfte. Dieser Umstand legt uns die Nöthigung auf, vor Allem einen Blick auf die, die Annahme und Begreiflichkeit einer Erscheinung und Wirksamkeit Christi unter den Todten *bedingenden Voraussetzungen* zu werfen, wobei es indess nicht darum zu thun sein kann, die in deren Umkreise liegenden Fragen und Probleme ihrer definitiven Erledigung näher zu bringen, noch uns mit allen abweichenden Ansichten auseinanderzusetzen. Es wäre diess ein Unternehmen, das uns weit über die unserer Schrift gesteckten Gränzen hinausführen würde, so dass wir uns begnügen werden, unter Rückweisung auf die biblischen Nachweisungen in der ersten Abtheilung, mehr nur Andeutungen zu geben, wie nach unserem Dafürhalten namentlich die unser Dogma beherrschenden eschatologischen Wahrheiten zu fassen wären.

I. Die eschatologischen Voraussetzungen.

Die Negation der persönlichen Fortdauer nach dem Tode schliesst auch die Negation unseres Dogmas nothwendig ein. Ja, jene Antithese der pantheistischen Weltanschauung, welche die menschlichen Individualitäten nur als eine transitorische, stets sich wiederholende Erscheinungsform des in der Diesseitigkeit sich vollständig darlegenden Absoluten begreifen will, läuft consequent verfolgt unwiderleglich auf die Auflösung des gesammten Christenthums in seiner principiellen Eigenthümlichkeit und historisch gegebenen Wesenheit hinaus und gestattet nur einem uneigentlichen Christenthum Raum, das ohne selbsteigenen Inhalt als eine blosse Form seine Erfüllung von dem mit der wandelnden Zeit sich anders und anders gestaltenden Geiste der sich christlich heissenden Menschheit empfangen soll. Wir werden uns also hier zuerst über diese vielbewegte Frage nach der *jenseitigen Fortdauer des menschlichen Einzelsubjekts* aussprechen müssen, um so mehr als die Welt in ihrer Abkehr von dem lebendigen Gott sich das belebende Bewusstsein von der richtig bestimmten Persönlichkeit Gottes, verbunden mit der Wirklichkeit einer individuellen Lebensgemeinschaft mit ihm, immer neu verdunkeln lässt und zur Vergeltung dafür sich dem gähnenden Schlunde des vernichtenden Todes zugetrieben sieht. Es kommt uns aber nicht zu, den Gegenstand auf das Gebiet der Philosophie hinüber zu verfolgen, auf dem man sich besonders im vorigen Jahrhundert so angelegentlich um die Auffindung möglichst vieler Beweise für die Unsterblichkeit der Seele bemühte, bis die Kritik den Glauben an ihre Zulänglichkeit erschütterte und der Ernst der Gegenwart sich getrieben fühlte, sein Denken von veränderten Grundlagen aus dem Thema abermals zuzuwenden, ohne dass er sich jedoch bis dahin rühmen könnte, ihm trotz mancher schätzenswerther Beiträge auf den Grund gekommen zu sein. Wir wollen nicht in Abrede stellen, dass mehreren unter den gangbaren philosophischen Beweisen ein sehr bedeutendes Gewicht eigne, noch dass sie in den Augen jedes Uneingenommenen immer eine starke Instanz in der Wagschaale bilden werden. So muss jederzeit zugestanden werden, dass der sittlichen Natur unseres Wesens bei ihrer schlechthinigen Unantastbarkeit *wenigstens* eine sehr empfindliche Härte ankleben würde, wofern die Idee der Unsterb-

lichkeit ein eitles Traumgebilde der menschlichen Sehnsucht sein sollte. Dennoch lässt sich keiner der verschiedenen Beweisführungen das Prädikat der Unbestreitbarkeit beilegen, wozu wir nur noch das beifügen, dass aber umgekehrt die Unmöglichkeit einer Fortexistenz der creatürlichen Persönlichkeit nach dem Tode sich noch viel weniger demonstriren lässt als ihr Gegentheil. Zwar ist unter Anderem wie ein festes Axiom die Behauptung aufgestellt worden, was in der Zeit einen Anfang genommen, das müsse auch in der Zeit ein Ende nehmen: solle der Anwendung dieses allgemeinen Gesetzes auf das menschliche Seelenwesen aus dem Wege gegangen werden, so lasse sich diess nicht anders thun als durch die Annahme einer nur durch den Zeitanfang selbst begränzten Präexistenz der Seele und zwar einer in Aktualität hinausgetretenen Präexistenz [1]). Allein dieser Satz ist lange nicht so sehr über allen Zweifel erhoben, als man sich den Anschein gibt. Alles zeitlich Entstehende muss als ein vorher nicht Dagewesenes auch nachher ein nicht mehr Daseiendes sein können, muss also vergehen *können*, ohne dass daraus folgt, dass es auch vergehen *müsse*. Die Nothwendigkeit aber der Vergänglichkeit alles dessen, was in der Zeit seinen Anfang nimmt, ist unerweislich, zumal für die begeistete Persönlichkeit, die vom Standpunkt des religiösen Bewusstseins aus sich selbst der anzuerkennenden Möglichkeit ungefähr mit den Gründen zu erwehren suchen wird, deren Inhalt den s. g. theologischen Beweis ausmacht. Was *in* der Zeit entsteht, muss seinem letzten Grunde nach nicht nothwendig auch *aus* der Zeit und ihrer Endlichkeit hervorgehen. Die geschöpfliche Persönlichkeit hat, wie *J. Müller* sagt, ihr Wesen durch den urschöpferischen Willen Gottes, es eignet ihr nicht nur als Gattungswesen, sondern eben sosehr als Individuum eine bestimmte Eigenthümlichkeit, welche ihr eine selbstständige Bedeutung verleiht. In ihrem Gottesbewusstsein, dem Bewusstsein einer aktuellen Gemeinschaft mit Gott, liegt die Idee der Bestimmung für ein ewiges seliges Leben ihr eingeschlossen: das vermittelt ihr das Bewusstsein, mitten in der Zeit vermöge des urschöpferischen Willens einen über- und ausserzeitlichen Ursprung zu haben, darin der wahre Grund für ihre Unvergänglichkeit als menschliches Einzelwesen liegt.

[1]) *S. Romang*, System der natürl. Religionslehre S. 584. Vgl. dazu vom näml. Verf. Der neueste Pantheismus 1848, besonders S. 227 ff.

An dieser Berufung auf die schöpferische Willenscausalität meinen wir nicht, einen Beweis für die Fortdauer zu haben, da die Hinweisung auf sie umgekehrt nur unter der Bedingung der Fortdauer einen guten Sinn haben kann. Ueberhaupt ist das ewige Beharren der menschlichen Individuen in der Zukunft vorerst mehr nur Gegenstand der unmittelbaren natürlichen Ueberzeugung als des logisch begründbaren Wissens, an der wir festhalten, weil ihr Gegentheil uns des Momentes der Denkbarkeit zu entbehren scheint Denn die Läugnung führt, die Sache beim Namen genannt, auf dem metaphysischen nicht weniger als auf dem religiös-sittlichen Gebiet, zur Abgeschmacktheit. Sie degradirt die Totalität des lebensvollen objektiven Daseins für die Betrachtungsweise eines Jeden, der die Dinge noch schauen kann, wie sie sind, und nicht wie sie unter dem Scheffel seiner vorgeassten Begriffe scheinen, zu einem zwecklosen, in unendlicher Langweiligkeit sich endlos wiederholenden Spiel. Sie macht, da nur die Gattung sich ohne Aufhören reproduciren soll, dieweil die Exemplare der Gattung ebenso unaufhörlich im selbstlosen All wieder untergehen, auch die Gattung selber zu einer nichtigen Erscheinung, welche ist und nicht ist, weil sie endlos nur aus dem in sich Nichtigen besteht. Und das wäre nicht Abgeschmacktheit? darin läge auf Seite des Subjekts eine Resignation, wie sie ihm das Christenthum zumuthet?

Seiner Uranlage und vorbestimmten Idee nach ist der Mensch das Ebenbild Gottes, als solches ein Objekt der Liebe Gottes, und seine Bestimmung, mit Freiheit diese Uranlage aus ihrem keimartigen Zustande heraus ihrer vollen harmonischen Entfaltung entgegenzuführen, auf dass er vollkommen sei wie sein Vater im Himmel vollkommen ist. Hierin ist ihm ein Werth beigelegt, der sich nicht wieder selber verzehren, auch von der Totalität des Geschaffenen ausser ihm nicht aufgehoben werden kann. Nun ist die vollendete Verwirklichung der göttlichen Ebenbildlichkeit, die der Potenz nach dem Menschen als reales Princip inhärirt, auch im günstigsten Fall nicht ein Ziel, dessen Erreichung hieher der Gränzen des irdischen Lebens fällt: hört doch sogar die Sünde nicht auf! Auch ist der irdische Tod nicht die Erschöpfung der innerlichsten Lebensenergie: wie *Fichte* so schön ausgeführt hat, das Bewusstsein des Menschen erkennt es im Sterben, dass die geistige Lebensfülle, die volle Tiefe seines Selbstseins nicht ver-

braucht sei, dass was als der verborgene Träger seines Daseins gelten muss, was zum guten Theil unter seinem Selbstbewusstsein in ihm nicht zugänglicher Verborgenheit an Kräften des Lebens liegt, sich nicht ausgelebt habe, noch sich auszuleben vermöge im gegenwärtigen Dasein. Daher kann auch die Dauer seiner Existenz mit dem Tode nicht abgelaufen sein, vielmehr mit dem Abschluss des hierseitigen Lebens thut sich ihm die Aussicht in ein neues Leben auf, das sich im Verhältniss zum bisherigen als dessen wesentliche Fortsetzung und in so weit, als dessen Vollendung bestimmt.

Mag aber das sich rein auf sich selber stellende Denken immerhin in einer gewissen Unsicherheit hängen bleiben, wiewohl uns auch da ein sehr respektables Uebergewicht von Gründen auf die Seite des Unsterblichkeitsglaubens zu fallen scheint, für den Christen und die christliche Weltanschauung bestehet Gewissheit. Nicht nur sinkt die gesammte Erscheinung Christi ohne die Wahrheit von der Fortexistenz der Persönlichkeit zur Bedeutungslosigkeit einer aussergewöhnlichen menschlichen Erscheinung im Complexe der Weltgeschichte herunter, ist die Auffassung Christi durch die Evangelisten und Apostel von einem Ende zum andern verfehlt, ruht die ganze Vorstellung vom Christenthum und dessen Bedeutung durch alle christlichen Jahrhunderte hindurch auf einer von Anfang an da gewesenen Verirrung, die in ihren allumfassenden Consequenzen zu beseitigen der Beruf einer erst anhebenden Zeit wäre: sondern der Christ hat auch positiven Grund. Christus ist aus dem Tode siegreich zu neuem Leben hervorgegangen mit der Verheissung, dass seine an demselben menschlichen Wesen mit ihm participirenden Gläubigen ihm auf allen Stufen der Entwickelung nachfolgen sollen, wodurch seine Verherrlichung der Gestalt zum sichern Unterpfande der zukünftigen Verherrlichung jedes Gläubigen in persönlicher Form des Daseins geworden ist, dass für ihn in dem Glauben an den heilschaffenden Erlöser das Bewusstsein eines über den Sterbensakt hinaus dauernden Lebens mit Nothwendigkeit mitgesetzt ist. Ueberdem ist Lebensmittheilung und durch sie Erweckung von Lebensbewusstsein die eigentliche Mitte jener von Christo ausgehenden Heilswirkung. Der Mensch als persönlich geistige Creatur von Gott, der ein Geist ist, sich zum Bilde gesetzt, mit dem ihm eingesenkten Zuge zu Gott, bedarf des

Lebenszuflusses von dem sich in Christo ihm mittheilenden Gotte des Lebens. Sich auf diesem Grunde durch Christum in Gott einzuleben, seine ganze Wesenheit sich von Gott erfüllen und durchdringen zu lassen, sich zum Werkzeug Gottes hinzugeben, in thatsächlicher Lebensgemeinschaft mit ihm beharren, also dass die Immanenz Gottes für das Subjekt zur effektiven Wahrheit wird, das heisst mitten in der Zeit in Gottes Ewigkeit hineingestellt sein und das Ewige in sich hereinnehmen, und in solcher, die Wiedergeburt aus dem Geiste Gottes voraussetzenden Einheit des Menschen mit Gott, deren sofortiger Effekt der Besitz des ewigen Lebens und der Seligkeit in Hoffnung ist, ist die unmittelbare, durchaus gewisse Gewissheit ewigen individuellen Fortlebens in und bei Gott gegeben, eines Lebens voll bewusster Realität, das keine Verwüstung des Todes mehr zu fürchten hat. Endlich darf nicht vergessen werden, dass die ganze Mittheilung der Gnade Gottes in Christo, wie sie den Inhalt des Evangeliums ausmacht, auf die Begründung und endliche Verwirklichung eines vollendeten Reiches Gottes hin angelegt erscheint. Die Herbeiführung dieser Vollendung organisch zu vermitteln, ist die Ausgiessung des heil. Geistes erfolgt, der, um mit *Kern* zu reden, von dem diese Argumentation rührt, als ein absolutes in sich vollendetes Princip ihre dereinstige Erwirkung verbürgt. Allein die Vollendung des Reiches Gottes ist nicht gedenkbar ohne die mitgegebene Vollendung der sämmtlichen Genossen des Reiches. Weil nun diese im Erdenleben niemals erfolgt, überhaupt das Werk der Restitution aus der Unheiligkeit zur realen Gerechtigkeit durch die Erlösung hier nie faktisch zu Ende kommt, so resultirt auch daraus, dass noch eine weitere Sphäre des Daseins zu gewärtigen sei, in der Gott das begonnene Werk im Einzelnen, und damit im Ganzen zur Vollendung bringt.

Aber wenn also die Gewissheit, im Besitze eines Lebens zu stehen, das begonnen, nicht wieder der Vernichtung anheimgegeben werden kann, ein festes Moment im Selbstbewusstsein des Gläubigen bildet, und wir auf diese Gewissheit, welche selbst wieder auf der zu Stande gekommenen Gemeinschaft des Subjekts mit Gott ruht, die Annahme selbstbewussten und der Selbstbestimmung fähigen Fortlebens gründen, wie ist es dann um die Nichtgläubigen bestellt? Müssen wir in Betreff ihrer nicht auf die gewonnene Sicherheit verzichten? oder werden wir vielleicht gar

dem Gedanken *Weisse's* zugetrieben, der von derselben Basis seinen Ausgang nehmend, alle nicht durch die Wiedergeburt frei gewordene, zur Theilnahme am Absoluten gelangte Individualität dem gänzlichen Untergange Preis gibt[1])? Wir glauben nicht: denn wir haben die Fortdauer nicht in ausschliessliche Abhängigkeit von der geistig-sittlichen Regeneration des Menschen gebracht, sondern nur ausgeführt, welche Garantie für sie der specifisch christliche Standpunkt biete. Sie kann ihren Grund unmöglich in der mehr oder weniger aktualisirten Bestimmung des Menschen, in der seiner Idee zugekehrten oder von ihr abgewandten Richtung haben, da er vielmehr in dem Ansichsein des menschlichen *Wesens* liegen muss, so wie dieses der schöpferischen Willenscausalität, seinem metaphystischen Begriffe gemäss Bestand bekommen hat, abgesehen davon ob die ihm immanente Potenzialität sich so oder anders geltend gemacht habe, wodurch allerdings der Zustand, nicht aber das Sein oder Nichtsein des Individuums bedingt wird. Der uranfängliche Begriff so wie die Bestimmung des Menschen bleibt, selbst wenn er sich nach der ihm zustehenden Möglichkeit im Widerspruch zu deren eigentlichen Bestimmtheit entwickelt, so dass entweder in Kraft des ihnen Allen gleichmässig gewordenen Wesens Alle unsterblich sind, oder dass es Niemand ist. Wir läugnen nicht, dass da wo sie die Erneuerung des Geistes aus Gott zu ihrer Unterlage hat, und wiederum da wo durch Abkehr von Gott der Geist mehr und mehr zur Passivität herunterfällt, die Lebensenergie eine ganz andere sei, sondern gerade aus dieser Verschiedenheit der Lebensenergie bei den Wiedergebornen und Nichtwiedergebornen, den Gläubigen und Ungläubigen erklären wir den Umstand, dass sich den Einen zum hellen Selbstbewusstsein erhebt, was den Andern bei aller Identität der Natur und des Wesens sich in Verborgenheit hüllt oder doch nicht zur Selbstgewissheit werden will.

Von nicht geringerer Wichtigkeit als die Erkenntniss von der

[1]) Neulich wieder in den Reden über die Zukunft der evang. Kirche, 2. Aufl. S. 381. 386 ff., wo aber die angezogene Schriftstelle und behauptete Schriftlehre nichts entscheidet, und nicht zu vergessen ist, dass auch der Gesammtorganismus nur vermöge seiner einzelnen Glieder besteht. Ebenso *Rothe*, Ethik § 487 u. 605. Aber: »er kann sich selbst nicht als vernichtet denken, ohne sich zugleich als existirend zu denken;« dazu *Göschel*, a. a. O. S. 147, und Martensen, Dogmatik §. 274.

Wirklichkeit der Fortdauer ist indess die Frage nach der *Form*, in der die Fortdauer erscheint, wenn wir uns anders nicht mit einem ganz abstrakten Gedankenbilde von derselben sollen begnügen müssen, wodurch auch sie wieder mehr oder weniger zweifelhaft würde. Von der vor noch nicht sehr Langem so gäng und geben Vorstellung einer bloss spiritualistischen Unsterblichkeit dürfen wir dabei wohl ganz absehen, da sie als antiquirt betrachtet werden darf. Es hat die behauptete Fortdauer überhaupt nur dann einen guten Sinn und wahrhaften Zweck, wenn ihr Begriff die Vollendung des Menschenwesens umschliesst; die Vollendung aber ist keine, wenn sie nicht die ganze creatürliche Persönlichkeit, also den Menschen nach Leib und Seele umfasst, so dass zu deren Verwirklichung dasjenige gehört, was für das menschliche Einzelwesen der Begriff der *Auferstehung von den Todten* besagt. Auch nach dieser Seite hin weiss der gläubige Christ, woran er ist: die Auferstehung und Himmelfahrt Christi, als des Hauptes und Erstlings unter den Brüdern, für die er der sichere Typus des normalen menschlichen Entwickelungsprocesses ist, gilt ihm als Bürgschaft seiner eigenen einstigen Auferstehung, mit der die endliche Verklärung in das Bild seines Herrn gegeben ist. Aber es reicht nicht aus, im Allgemeinen zu wissen, dass der Mensch auferstehen werde, sondern die christliche Theologie hat die Aufgabe, sich auch die Möglichkeit und Denkbarkeit der Auferstehung zur Anschauung zu bringen, wobei sie sich zu hüten hat vor solchen Bestimmungen und Vorstellungen, deren Anwendung unfehlbar zersetzend auf den Auferstehungsbegriff selbst zurückwirken muss.

Sehen wir uns nun unter den verschiedenen Versuchen um, wie die Auferstehung wesensgemäss zu construiren sei, so tritt uns zunächst jene ältere kirchliche Theorie entgegen, welche die Compositionshypothese zu ihrer Unterlage hat. Nach ihr ist der Mensch eine Zusammenfügung und innige Verbindung eines Leibes und einer Seele, die durch den Tod wieder aufgelöst wird. Dem zu Folge wird das Zustandekommen der Auferstehung durch das Zusammenwirken zweier göttlichen Akte bedingt: erstens, die Wiederherstellung des Körpers in seinen organischen Theilen aus der ursprünglichen Körpersubstanz, wie sie auf dessen Auferweckung durch Christi allmächtige Kraft erfolgt, zweitens, die Wiedervereinigung der unsterblichen Seele mit diesem von ihr

getrennt gewesenen, nun zu himmlischer Verklärtheit erhobenen Körper [1]). Die Unhaltbarkeit dieser Construktion erhellt aus ihrem abstrakt-mechanischen, in einem Dualismus wurzelnden Charakter. Was weiter nichts als eine Zusammensetzung von zwei heterogenen Substanzen ist, strebt in dieser widernatürlichen Aneinanderkettung immer wieder nach seinen beiden Theilen auseinander; so wie es zu keiner in sich wahren innern Einheit gelangen kann, so lässt es sich auch gegen die Gefahr einer sich stets erneuernden Auflösung nie sicher stellen. Auch muss *Schleiermacher'n* zugestanden werden, dass es bei dieser Theorie, wiewohl sie von dem Interesse, die Identität des menschlichen Wesens festzuhalten geleitet wird, um die Continuität eines mit sich selbst identischen Selbstbewusstseins sehr misslich stünde. Glaubensl. §. 161. Nur als eine Modification dieser Vorstellungsweise, welche wir als die orthodoxe bezeichnen können, kann die neuerlich von *Schelling* bekannt gewordene Annahme von einer Succession dreier Zustände oder Potenzen im menschlichen Lebensverlaufe gelten, von denen die erste Stufe sich in dem einseitig natürlichen Leben in der Zeit, die zweite in dem einseitig geistigen nach dem Tode, die dritte Stufe in dem natürlich geistigen Leben der Auferstehung, wie es die Einheit und harmonische Vollendung der beiden voraufgehenden Zustände ist, darlegt [2]). Wie bei dieser Ansicht der Tod sich als die Essentification des *ganzen* Menschen nehmen lasse, da er doch den *einseitig* geistigen Zustand im Gegensatz zum einseitig natürlichen einleiten soll, vermögen wir nicht wohl einzusehen. Durch weiter nichts als durch die Anbringung einer der Logik des Begriffs entlehnten Kategorisirung unterscheidet sich davon der von *Göschel* [3]) gemachte Vorschlag, dem gemäss zu sagen wäre: das erste Leben bestehe in der unmittelbaren Einheit von Leib und Seele; ihm folge das zweite Leben, das seine Eigenthümlichkeit an der Scheidung von Leib

[1]) Vgl. z. B. *Hollaz*, der die forma interna resurrectionis zerlegt in 1) corporum reproductio, s. reparatio ejusdem, quod per mortem cecidit, corporis ex atomis, s. particulis illius corporis, hinc inde disjectis atque dissipatis; 2) reunitio ejusdem cum anima. Für die Reformirten s. Belegstellen bei *Schweizer*, Glbsl. II. 715.

[2]) *H. Beckers*, Mittheilungen aus Dr. V. E. Löschers Sammlung 1835. 2. S. 175.

[3]) neulich wieder in seiner Lehre von den letzten Dingen S. 7, 180, vgl. mit S. 150 f. u. ö.

und Seele habe, doch so dass beide in einer steten Bezogenheit auf einander beharren, worauf in einem dritten Leben, zu dem die Auferstehung führt, sich beide Momente zur Einheit vermitteln, sich zur wahren bleibenden Persönlichkeit des Individuums vollenden. Beide Auseinandersetzungen, die von Schelling und die von Göschel, scheinen die Leiblosigkeit der Seele vom Tode hinweg bis zur Auferstehung zu setzen. Unter der Voraussetzung einer solchen kann aber vernünftigerweise von einer andauernden Relation zwischen der gesondert fortdauernden Seele und dem an die Erde zurückfallenden Leibe so wenig die Rede sein, als von einer Essentification des Gesammtmenschen. Ebenso ist mit ihr eine wenn auch transitorische Alteration des menschlichen Wesens gegeben, in dem nun einmal die Leiblichkeit ein nothwendiges Moment bildet, und jede Wesensalteration hebt nothwendig die Selbigkeit des Selbstbewusstseins auf, womit wir auf das nämliche Gebrechen stossen, das schon der ältern Theorie anhing.

Ohne sich über das Wesen des Menschen im Unterschiede zur Gesammtheit der übrigen Creaturen in's Klare gesetzt zu haben, ist es nicht möglich, zu einer befriedigenden Erkenntniss der Auferstehung zu gelangen, da es dieses Wesen ist, das die wandelbare Form der Erscheinung überdauern, das auch in der Auferstehung, mit der es zu der ihm vollkommen adäquaten Gestalt kommen soll, sich in seiner Identität und Integrität behaupten muss. Nun wird man wohl im Allgemeinen sagen können, das Wesen liege in der persönlichen Einheit der zwei aneinander gewiesenen Momente des Leibes u. der begeisteten Seele; denn gerade dieses einheitliche Zusammensein von Leib und Geist-Seele macht die Eigenthümlichkeit des Menschen aus und weist ihm naturgemäss jene mittlere Stellung an, welche wir ihn zwischen Gott u. Welt, zwischen Geist u. Natur in jedem Betracht einnehmen sehen. Allein mit dieser allgemeinen Hinweisung ist es nicht gethan; auch bei Zugrundlegung der eben ausgesprochenen Wesensbestimmung kann man sich durch die besondere Fassung der beiden Momente, so wie ihres gegenseitigen Verhältnisses zu einander, immer noch in die Unmöglichkeit versetzen, den Auferstehungsbegriff wissenschaftlich zu vollziehen. Wir müssen uns also noch tiefer in diesen geheimnissvollen Grund einlassen und Fragen berühren, die in der Psychologie längst ihre Erledigung sollten gefunden haben, wobei wir mit der *Seele* als der eigentlichen Mitte des Menschen beginnen. In ihr erkennen wir,

um es kurz zu erklären, die lebendige und lebenskräftige Einheit von Geist und Leib, das einheitliche Princip seiner offenbaren Doppelnatur; sie ist also nicht nur Vitalprincip oder animalische Lebensenergie und insofern die Trägerin des Lebens, sondern mit diesem in Eins verbunden zugleich das Princip der vernünftigen Geistigkeit, weder Leib noch Geist in deren Fürsichsein, aber der reale Grund beider, in Wahrheit das individuelle natürliche Selbst, das Subjekt des Menschen. Diess sein einheitliches Centralprincip sich in seiner Isolirtheit rein für sich vorstellig zu machen, kann nur durch eine Operation des abstrakten Denkens geschehen. Sobald man es daher in der Abgezogenheit von dem Doppelleben, in dem es sich explicirt, als ein für sich existirendes fixiren will, so mag man sich zwar einbilden, daran ein Wirkliches zu haben, hat aber in der That weiter nichts als eine unwirkliche Abstraktion, indem jenes Princip, gleichsam der kosmische Einheits*punkt* von Geist und Natur, nur in den Momenten des Leibes und Geistes wirklich ist, oder dann überall nicht ist. Der *Geist* bildet die charakteristische Eigenthümlichkeit der *Menschen*seele, dadurch sie specifisch verschieden ist von jedem andern seelenartigen Princip organischen Lebens. Als Substanz ihr inhärirend ist er die das Seelenleben bewegende Kraft, ihr Licht, darin sie sich selber hell und durchsichtig wird, wie ihre über das Creatürliche mächtige ideelle Richtung. Wir haben an ihm den Heerd alles inwendigen selbstbewussten und sich selbst bestimmenden Lebens, an welchem Leben er eben seinen Inhalt hat. Es ist also ein rein für sich daseiender Menschengeist ebenfalls bloss eine abstrakte Vorstellung, so abstrakt als die Vorstellung einer rein für sich daseienden endlichen Kraft. So wenig etwa Blut in der Eigenschaft als solches ohne Fleisch sein kann, so wenig kann der menschliche Geist ausser in der Seele existiren. Die Seele aber bedarf selbst wieder eines *Leibes*, mittelst dessen sie erst in die Erscheinung tritt, eines relativ äussern Organ's, in welchem sie sich persönlich verwirklicht und an das alle ihre Bewirkung gebunden ist. So gehört demnach zum bleibenden Wesen des Menschen die begeistete Seele im einheitlichen Zusammensein mit ihrem Leibe und es ist diess die Wahrheit, welche sich zunächst in der Lehre von der Auferstehung ausgesprochen findet, dass ohne Leiblichkeit die Geistseele in keinem Momente des Daseins gedacht werden könne. Dieser wesentliche Leib, den die Sprache der Gegenwart gerne die Aeusserlichkeit der Seele,

so wie die Seele die Innerlichkeit des Leibes heisst, wobei beide in einander und für einander als die constituirenden Faktoren der Persönlichkeit genommen werden, — ist jedoch nicht derjenige Leib, der das Seelenleben mit der objektiven Welt auf unmittelbare Weise in Verhältniss setzt, nicht der Erscheinungsleib, respektive auf Erden der Körper. Sondern wesentlich, der Wandelbarkeit nicht unterworfen ist nur der *innere* Leib, seine von der Substanz unabhängige *Form*, das Gesetz des Leibes in der Seele, wie es mit der Seele eins ist, oder auch der Leib, welcher wie der Geist *in*, so *an* der Seele ist, der aber nie sein kann, ohne durch Veräusserung seiner in dem ihm zufallenden Schauplatz des Daseins zu einem Leibe *um* die Seele zu werden. In der Seele erblicken wir zwar das Einheitsprincip, aber der Leib vorerst noch als idealer ist das nothwendige Complement der Seele, und erst an seiner wiederum nothwendigen Erscheinung (*περιγραφή*) als der jeweiligen Form der Leiblichkeit haftet das Moment der Zufälligkeit.

Hier ist der Punkt, der nach unserem Dafürhalten für die Denkbarkeit der Auferstehung entscheidend ist, welche ja davon abhängig ist, dass man ohne Gefährdung des Selbstbewusstseins eine solche Erneuerung und Verklärung der menschlichen Gesammtpersönlichkeit behaupten könne, die zugleich deren wesentliche Erhaltung sei. Die gegebene Verhältnissbestimmung von Leib und Seele begründet nämlich die weitere, namentlich durch *Fichte* vertretene, durch *Lange* fortgebildete Annahme, dass die erscheinende Leiblichkeit des Menschen nach Stoff und Form in Kraft des der Seele inhärenten Corporisationstriebes eine mit der äussern Existenzsphäre wechselnde, durch die besondere Qualität dieser Sphäre, mit der sie die Geistseele eben in gliedliche Beziehung zu bringen hat, bedingte sei. Damit gewinnen wir nach dem bezeichnenden Ausdrucke *Fichte's* eine solche «organische Identität im leiblichen Menschenleben», welche von den Stufen der Entwickelung, die es zu durchlaufen hat, nicht berührt wird, wiewohl die stoffliche Qualität in ihnen nicht dieselbe bleibt. Auf Erden ist die Gestaltung des Leibes den Elementen der Erde enthoben, die zu einem von der Seele belebten Organismus verbunden, den materiellen Körper bilden; desgleichen wird sie in der künftigen Region, die mit den Lebensverhältnissen der Erde nichts mehr zu thun hat, der kosmischen

Substanz dieses weiteren Daseinskreises enthoben, heisse er Himmel oder wie immer. Es ist dieselbe Individualität hier und dort, aber zu ihrer Selbstverwirklichung wie zu ihrer Selbstoffenbarung assimilirt sie sich in den geschiedenen Regionen mit ihrem Eintritt in sie die darin vorhandene Substanz zu einem Leibesorganismus, dessen Erscheinung eben dadurch hier und dort eine andere, in der Angemessenheit zur Region stehende wird.

Angewandt auf die Auferstehung, so ist sie ihrem Begriffe nach der Vollendungsakt in der processualischen Entwickelung der menschlichen Persönlichkeit, so dass sie diejenige Verleiblichung umfasst, mit der die Vollendung des Menschen gegeben ist. Es gelangt durch sie das principielle Ansich des Menschen, so wie es sich in der Wechselwirkung mit der ihn bisher umgebenden Welt individuell realisirt hat, zu seinem definitiven Abschluss, es sei zum Abschluss der Seligkeit oder zum Abschluss der Verdammniss. Denn mit der aus dem Wesen des Menschen abgeleiteten Nothwendigkeit der Auferstehung stimmt nur die Behauptung von der Universalität desselben, einer Auferstehung aller Todten, der Gerechten wie der Ungerechten, für welche *beiden* Theile sie, aber nach diametral entgegengesetzter Richtung hin, die Vollendung herbeigeführt. Man könnte dagegen den von der Schrift gesetzten Nexus zwischen unserer und Christi Auferstehung geltend zu machen suchen, nach dem sie auf die Gläubigen eingeschränkt werden zu müssen scheint. Allein abgesehen davon, dass die Schrift selbst ihre Allgemeinheit lehrt Joh. 5, 29, Act. 24, 15, ist zu sagen, dass erstens die Auferstehung der Gläubigen allerdings in einem ursachlichen Zusammenhange mit der Christi stehe, da sie in ihr ihm ähnlich werden sollen, und dass zweitens Christus vermöge seiner wahren Menschheit nichts destoweniger auch zu allen Uebrigen ein Verhältniss habe, zu Folge der auch ihrer menschlichen Natur im Allgemeinen zukommen muss, was der seinen zugekommen ist. Bei den Einen und Andern will der Vorgang ebensosehr aktiv als ein Auferstehen, das nach dem Willen des Schöpfers eine der Menschennatur einwohnende Macht ist, wie passiv als ein Auferwecktwerden durch die absolute Causalität Gottes begriffen sein, das diese Macht in Aktus setzt. Es kann dabei keine Rede sein von einer Anerschaffung eines neuen Leibes für die bis dorthin leiblose Seele, noch von einer Wiedervereinigung eines aus der Substanz

des verwesten Körpers gebildeten Leibes mit der Seele, noch von einer Ausscheidung eines ätherischen Leibes gleich im Tode und nachheriger Umkleidung der Seele mit ihm, und was dergleichen Vorstellungen mehr sind. Die Gerechten erlangen in der Auferstehung die Aehnlichkeit mit dem Verklärungsleibe des Erlösers; ihr Leib, organisirt aus der Substanz der himmlischen Welt der Verklärung, ist ein vom Geiste vollständig ergriffener, in seine Macht gebrachter, das vollkommene, mit dem Geiste in eins zusammengeschlossene Organ des Geistes in der seiner vollen Reife adäquaten Gestaltung, ein σῶμα τῆς δόξης. Die vollendete Persönlichkeit, entrückt den Schranken der Endlichkeit, erhoben zur Herrlichkeit der Kinder Gottes, versöhnt und geeint mit Gott durch Christum, tritt in den Vollgenuss der Seligkeit als des schlechthin befriedigenden Lebens in und mit Gott ein. Ebenso werden sich auch die Ungerechten in Analogie mit den Verhältnissen, die in ihrer Aufenthaltssphäre gelten, in voller Uebereinstimmung mit dem sie beherrschenden Principe verleiblichen.

Und weil endlich die Auferstehung den Akt bezeichnet, durch den die wirkliche Vollendung des Einzelnen gesetzt ist, so kann sie nur mit der Vollendung des Weltganzen erfolgen, da es für den Einzelnen bei seiner Verflochtenheit mit dem Ganzen keine vollkommene Befriedigung, keine ungetrübte Seligkeit gibt ohne Consummation der ihn umschliessenden Totalität des Daseienden. Als Vermittelung für das Leben im künftigen Weltäon, wie er die Darstellung der durchaus real gewordenen Idee des Reiches Gottes ist, steht sie in der innigsten Verbindung mit jenen grossen abschlüsslichen Akten der Wirksamkeit Christi, welche die allgemeine Erneuerung und Weltverklärung herbeiführen, mit denen sie ihre Stelle am Ende des gesammten zeitlichen Entwickelungszustandes hat. Das Werk der Erlösung ist mit ihrem Eintritt bei seinem Ziele und Ende angelangt [1]).

So gewiss wir nun in der Auferstehung die Vollendungsform der zukünftigen Existenzweise zu erkennen haben, so gewiss

[1]) Der von *C. Temler* in der evang. K. Ztg. 1849 Nr. 73 ff. gemachte Versuch einer tiefern Begründung der Auferstehungslehre stimmt mit dem gegenwärtigen in seinen Grundlagen zum Theil überein, ermangelt aber nicht nur der wünschbaren Klarheit, sondern überschreitet vielfach auch die Gränzen des Sichern.

muss ihr eine andere Form der persönlichen Fortdauer voraufgehen, welche diesen Charakter fertiger Abgeschlossenheit noch nicht an sich trägt und deren Erforschung für unsere Absicht von ganz besonderer Wichtigkeit ist. Den Weg zur Erkenntniss dieses die Auferstehung präcedirenden Zustandes müssen wir uns bahnen durch nochmaliges Zurückgehen auf den Anfang des nachirdischen Lebens, der durch die Katastrophe des Todes als der Zerstörung des irdischen Lebens eingeleitet wird. Was ist *die Bewirkung des Todes* und zwar des Todes im engsten Sinn? das ist mithin die Frage. Auf die mit sehr eigenthümlichen Schwierigkeiten behaftete Erörterung seines Grundes, ob er ein ursprünglich von Gott gewolltes, somit durchaus normales Moment in der Entwickelungsreihe des menschlichen Lebensverlaufes sei, oder ob er umgekehrt nach der biblischen Anschauung als ein Verhängniss begriffen sein wolle, das den Menschen erst in Folge der Sünde treffe, haben wir zu unserm Zwecke nicht nöthig uns einzulassen. Der Tod ist nun einmal ein allgemeines Gesetz des menschlichen Daseins, ja ein Knotenpunkt in unserer kosmischen Entwickelung unter den faktisch vorhandenen Lebensverhältnissen, seine Herrschaft über das Geschlecht der Menschen eine ausnahmslose: an dieser die Naturseite des Menschen beschlagenden Thatsache haben wir genug, wiewohl wir das mit ihr gestellte Problem ihrer Ursache nicht wie Schleiermacher aus dem Umkreis einer Darlegung des christlichen Bewusstseins ausscheiden würden. Nehmen wir denn den physischen Tod zunächst nach seiner negativen Seite, so ist aus unserer obigen Auseinandersetzung über die Beziehung zwischen Leib und Seele klar, dass wir uns die populäre, welche auch die altkirchliche Ansicht ist, nicht aneignen können. Nach ihr wäre der Tod einfach die Lösung des zeitlich geknüpften Bandes zwischen Leib und Seele, die Trennung dieser von jenem, die zu ihrem Resultate die zur Freiheit von einem Todesleibe erhobene absolut leiblose Geist-Seele hätte. Dagegen haben wir uns dahin erklärt, dass nur die unauflösliche Einheit einer begeisteten Seele mit dem ihr einorganisirten Leibe das persönliche Individuum constituire und dem gemäss den Begriff des Leibes abweichend von seiner gewöhnlichen Fassung festgestellt. Danach ist es nicht die Leiblichkeit der Seele überhaupt, nicht das innere Wesen des Leibes, was im Tode abgelegt wird, sondern nur dessen irdische zeiträumliche Erscheinung,

der Körper als ein Erdenleib. So ist der Tod die Auflösung derjenigen Einheit, welche zwischen der *Erscheinungsform* des Leibes in der *gegenwärtigen* irdischen Weltordnung besteht. Die begeistete Seele mit ihrer einerschaffnen Concrescibilität tritt aus dem hierseitigen Organismus ihrer Umbauung heraus, indem sie diese entseelt hinter sich zurück lässt. Als Wesen des Todes tritt uns also die Ausscheidung des persönlichen Individuums von dem mit ihm bisher verflochtenen Erscheinungs- oder Fleischesleib entgegen, so wie er zum Vermittelungsorgan des geistig-seelischen Individuums mit der Welt der Erde aus den elementaren Stoffen der Erde, *ἐκ γῆς χοϊκός,* gebildet, durch deren stets wechselnde Assimilation und Secretion erhalten wird. Von da an aber findet sich nicht nur die Seele in der Unmöglichkeit, sich auf dem Erdenschauplatz ferner zu bethätigen, sondern von seinem Centralprincip verlassen, hat der Fleischesleib seinen Halt und seine Widerstandsmacht verloren; in ursprünglichem Hörigkeitsverhältniss zur Erde, wird er von den Naturmächten nach dem Gesetze der Attraktion als besonderer Organismus überwunden und es gehen seine stofflichen Bestandtheile an das Allgemeine zurück, um mit ihm dasselbe Loos zu theilen, somit in keiner Weise mit einer Bestimmung, je wieder zu der jetzt zerstörten Oekonomie einheitlich gesammelt zu werden. Diess ist der Process der Verwesung, welcher das Gesetz vollzieht: Staub bist du, und zum Staube sollst du zurückkehren.

Mit der Heimgabe der zu einem menschlichen Erdenleibe organisirten Masse ist jedoch keine Vernichtung derjenigen Kraft, welche sie organisirt hatte, gesetzt; ebenso verliert der Mensch den Charakter eines Geschöpfes Gottes dadurch nicht, dass die mit der Zufälligkeit behaftete Form des irdischen Leibes dahinfällt, sondern behält was ihm von der Schöpfung in ihrer Allgemeinheit eignet, was die Eigenthümlichkeit des Bildes Gottes ausmacht, auch wenn er eine Ablösung dessen erleidet, was er von der blossen Erde an sich hat. Wie gründlich also der Tod dem irdischen Dasein ein Ende bereitet, dem Menschen als solchem bereitet er es nicht; vielmehr erweist er sich als der für den jetzt vorhandenen Zustand der Dinge nothwendigen Durchgangspunkt zu einer höhern Form des Lebens in einer andern als der irdischen Existenzsphäre. Im Tode bleibt dem Menschen sein wesentliches Selbst, seine Individualität, seine besondere Persönlichkeit, wie

sie das Ergebniss seiner gesammten vorausgegangenen Lebensbethätigung ist, nur die zeitliche Lebensform unterliegt dem Zerstörungsprocesse. Es ist die Seele mit ihrem Geiste und mit dem ihr immanenten Leibesschematismus, oder die persönliche Individualität eine Macht von selbstständiger Bedeutung, mit welcher es der Tod nicht zu schaffen hat. Er muss sie lassen *was* sie ist und *wie* sie ist, wenn auch nicht *wo* sie ist, er übt auf sie weder eine sündentilgende erlösende und beseligende, noch eine richtende und verdammende Kraft aus.

Wir behaupten damit nicht, dass im *Sterben*, im Angesichte des sich nahenden Todes, die Möglichkeit ausgeschlossen sei, dass ein neuer Entwickelungsprocess sich ansetze, oder dass der bereits begonnene nicht eine ausserordentliche Beschleunigung erfahren könne; sondern wir läugnen nur, dass der *Tod* für sich, als Vorgang, eine Wandlung der wesentlichen Individualität mit sich führe. Bei der hier eingehaltenen Fassung der Leiblichkeit scheint uns somit die Frage nach der Continuität des nachfolgenden Lebens mit dem jetzigen nicht grosse Schwierigkeit zu machen, da für die Identität des Individuums seiner wesentlichen Bestimmtheit nach hinlängliche Sorge getroffen ist, wie sich denn auch der Tod überhaupt nicht als die Negation des Lebens gibt, sondern als dessen erneute Position in veränderter Gestalt, die zur nothwendigen Folge die Versetzung unter andere äussere Lebensbedingungen hat.

Den Zustand aber nun, der mit dem Tode für die abgeschiedenen, vor der Consummation der Welt nicht auferstehenden Individuen beginnt, wüssten wir mit Rücksicht auf sie mit keinem andern Ausdrucke als mit dem des *Zwischenzustandes* zu bezeichnen. Es ist bekannt, wie wenig Gunst die protestantische Kirchenlehre der Annahme eines solchen status intermedius bezeugt. Besonders im Gegensatze zu den römischen Fegfeuervorstellungen zieht sie vor, die definitive Schicksalsentscheidung für den Einzelnen in unmittelbare Verbindung mit dem Vorgange des Todes zu setzen und noch in der Agonie selber ein particuläres Gericht sich vollziehen zu lassen, mit dem sich die Gnadenzeit schliesst, worauf unabänderlich entweder Seligkeit oder Verdammniss erfolgt. Nur eine kleine Zahl, unter ihnen *Spener* [1])

[1]) H. Beckers Mittheilungen aus Dr. V. E. Löscher u. s. w. 1835, H. 2. S. 70. Anm.

wagten dagegen Opposition zu machen, wofür sie dann mit dem Namen von «Enthusiasten» u dgl. m. belegt zu werden pflegten. Die Grossartigkeit dieser Anschauung, nach welcher sich die Entscheidung über den Eingang zum ewigen Leben oder den Verfall an den ewigen Tod noch hierseits des Grabes machen soll, um sich jenseits des Grabes für die Ewigkeit fixirt zu erweisen, wollen wir nicht in Zweifel ziehen, wissen auch das praktische Gewicht, das sich dieser Doktrin angehängt hat, recht wohl zu würdigen. Dessen ungeachtet wird man sich mit dem Entschlusse befreunden müssen, sie aufzugeben, wie diess bereits von Theologen geschehen ist, denen man kaum «allerhand neologische Ansichten» wird zur Last legen wollen. Sie steht ebenso sehr im Widerspruch mit der Lehre der Schrift, wie sich früher ergeben hat, als sie jeder annehmlichen Construktion des menschlichen Seelenlebens widerstrebt. Nicht einmal das Alter kann sie für sich geltend machen, da die ursprünglich gnostische Vorstellung von einem Schauen Gottes unmittelbar nach dem Tode erst auf dem Concil zu Florenz im Interesse der Heiligenverehrung zum Dogma erhoben wurde, während Justin der Märtyrer die nicht einmal für Christen gehalten wissen will, welche eine Aufnahme der Seelen in den Himmel gleich mit dem Tode behaupten [1]. Soll der Tod bei dem Gläubigen durch einfache Abstreifung des sündlichen Fleisches die sofortige Versetzung in den Vollgenuss der absoluten Seligkeit zur Folge haben, dann müsste mit dem Tode die Kraft verbunden sein, im Menschenwesen vor Allem die vollständige Ausscheidung alles Sündhaften zu bewirken, was nicht wohl unter einer andern als der unstatthaften Voraussetzung denkbar wäre, dass die Sünde ihren Sitz wesentlich im verweslichen Fleische habe. Die Wurzel der Sünde ist aber nicht das irdische Fleisch, sondern eine verkehrte Willensrichtung, und vollkommene Entsündigung, ohne welche vollkommene Seligkeit nicht ist, kann nimmermehr die Folge eines physischen Vorgangs, sondern muss das Resultat eines im Geiste sich vollziehenden Processes sein, wenn wir auch nicht läugnen wollen, dass er im Verbande mit entscheidungsreichen Ereignissen ein ausserordent-

[1]) Dial. c. Tryph. Colon. 1686 fol. 307 vgl. mit 223: *οἱ λεγουσι... ἁμα τῳ ἀποθνηςκειν, τας ψυχας αὐτων ἀναλαμβανεσθαι εἰς τον οὐρανον, μη ὑπολαβητε αὐτους χριστιανους.* Aehnlich Iren. adv. Hær. c. 31.

lich beschleunigter werden könne. Man kann jedoch hierein einstimmen und doch eine mit dem Tode zusammenfallende Bewirkung wahrhafter Heiligkeit zu behaupten suchen, indem man einen jedesmal mit dem Sterben des Gläubigen eintretenden göttlichen Akt statuirt, der einen plötzlichen Abschluss der Heiligung im Individuum mit sich führte. Allein jede solche, auf einem einseitigen Akte Gottes beruhende Umwandlung, auch wenn man sie mit der Kirche durch Wirkung des heil. Geistes vermittelt denkt, könnte, als eine mit dem Tode Hand in Hand gehende, das Gepräge des Mechanischen und Magischen nicht ganz verläugnen, ein Vorwurf, den *Möhler* [1]) dem protestantischen Dogma überhaupt gemacht hat. Auch könnte man mit *Romang* fragen, worin es dann seinen Grund habe, dass das Böse auf diesem Wege nicht von Anfang an beseitigt worden sei?

Wenn wir demnach den Zwischenzustand behaupten und darunter den noch nicht vollendeten gemeinsamen Zustand der Abgeschiedenen verstehen, darin sie sich ohne Ausnahme von ihrem Tode an bis zur Auferstehung und der Realisirung der vollen Idee des Reiches Gottes befinden [2]); so kann es eine irgend zuverlässliche Erkenntniss dieses Zustandes nur unter der Bedingung eines unmittelbaren Anschlusses des nachkommenden Lebens an das gegenwärtige nach seinem wesentlichen Gehalte geben. Es muss als dessen erstes Moment das der *Identität und Continuität* in seinem Verhältnisse zum vorangehenden festgehalten werden können. Und in der That ist das populäre Bewusstsein mit seiner

[1]) Symbolik § 51.; dagegen *Baur* in der Beantwortung S. 217 f.; *Schweizer*, ref. Glaubensl. II. 710.

[2]) Ganz eigenthümlich, aber nicht biblisch wird das Todtenreich von *Rothe*, Ethik II. 191 gefasst als das Reich Derjenigen, welche bei abnormer sittlicher Entwickelung mit ihrem Tode in einen unter dem Begriff des wirklichen Lebens stehenden Zustand, in einen gleichsam embryonischen Existenzzustand zurücksinken. Den Bekehrten, aber noch nicht vollkommen Geheiligten, (welche sofort ihre Auferstehung feiern), dient der Zwischenzustand aber nichts desto weniger zu stiller Sammlung, zur Ausläuterung der noch abnormen Ingredienzien natürlicher Materialität, in Verbindung mit anderen Abgeschiedenen im Hades zu gegenseitiger Förderung, kurz zu successiver Vollendung des neuen beseelten Leibes, mit dem Eintritt welcher auch ihre Auferstehung sofort erfolgt cf. § 466 — 474; 593 — 605 u. ö. Diese specielle Auferstehung schliesst aber die Gesammtauferstehung nicht aus, vielmehr ist der Auferstandene bis auf sie noch fortwährend eines Zuwachses von Seligkeit fähig. So auch in der Schrift: Eines Anonymi ernstliche Untersuchungen u, s. w. Frankfurt 1725.

Vorstellung von einer unendlichen Kluft zwischen dem nächstkünftigen und dem Zustand zur Zeit des Todes in einem Irrthume befangen. Eine Kluft, und zwar in keiner Weise eine absolute besteht nur zwischen der irdischen und der andern, dem künftigen Leben reservirten Daseinssphäre und den in diesen Sphären, welche beide dasselbe Universum umspannt, waltenden Lebensmedien. Den Uebergang aus jener in diese, somit aus dem einen Lebensstand in den andern Lebensstand vermittelt der Tod. Hingegen für den Bestand und Zustand der Seele nach dessen wesentlicher Totalität besteht in dem aneinandergeketteten Augenblicke vor und nach dem Tode vermöge des naturmässig geordneten Zusammenhangs wesentliche Selbigkeit. Es muss zugestanden werden, dass die Scheidung von der Geist-Seele und dem äussern Leibe, die in ihrem einheitlichen Zusammensein den Einzelmenschen bilden, bei der innigen Verflochtenheit, bei der Wechselwirkung, in der beide zu einander stehen, auch für das individuelle Seelenleben eine bedeutende Veränderung zur Folge haben muss. Nicht nur fallen diejenigen Verkümmerungen und Hemmungen, welche durch das Dasein im irdischen Leibe gesetzt sind, weg, hören diejenigen Leiden, die sich aus dieser Körperlichkeit in die Seele hinein sympathetisch fortziehen, auf; sondern auch diejenigen Reizungen und Einwirkungen, also auch diejenigen Empfindungen und Triebe, welche vom nunmehrigen Weltorganismus ihren Ausgang nehmen, können nicht fortdauern, wiewohl man es wahrscheinlich finden wird, dass an ihre Stelle in Analogie mit dem veränderten Zustande anderartige treten dürften. Auch die Wirksamkeit, als eine durch den vergänglichen Leib bedingte und bestimmte muss zugleich mit den Objekten der Bethätigung eine der Art nach sehr verschiedene werden, und zwar so sehr, dass selbst das Gute in seiner Explication nicht in dem Nämlichen bestehen, nicht dieselbe Erweisung behalten kann wie hier. Diess beschlägt aber nicht den wesentlichen Bewusstseinsgehalt in der ihm auf Erden gewordenen Bestimmtheit, vielmehr rettet die Seele mit sich selber den geistigen Totalerwerb ihres bisherigen Lebens, den ganzen Inhalt der von ihr erreichten Entwickelungsstufe in die neue Region hinüber, sie sei Gott zugewandt oder von ihm abgekehrt. Sie betritt den die Erde ablösenden Schauplatz mit demselben Selbstbewusstsein, mit der nämlichen Gemüths- und Herzensbeschaffenheit, mit der gleichen sittlichen

Substanz und Willensrichtung, mit dem unveränderten Grundton in der innern Tendenz des Lebens, desgleichen mit derselben Begabung und Geistesenergie, mit denen sie von der Erde scheidet. Auch ihr Zustand entspricht dem Masse, in welchem das tiefinnerliche Princip ihres Wesens bis dahin zu seiner Verwirklichung gelangt ist, so dass er mit dem unmittelbar vorangehenden noch in derselbigen Zuständereihe liegen muss. Insofern ist also ihr Leben zunächst als eine wahre und wirkliche Fortsetzung des hierseitig geführten zu begreifen. Auf dieser Selbigkeit des Individuums nach seiner Innenseite vor und nach der Katastrophe des Todes beruht nach *Fichte's* richtiger Bemerkung allein die Möglichkeit, eine Anschauung vom nachfolgenden Leben zu gewinnen, welche eine nicht bloss eingebildete Garantie ihrer Wahrheit bietet.

Nach diesen Erörterungen werden wir für die Todten in ihrem, mit dem der Erde parallel laufenden Reiche nicht eine einfache Scheidung unter sich homogener Seelen in zwei grosse Hälften, etwa in Gläubige und Ungläubige, Bekehrte und Unbekehrte, Selige und Unselige statuiren dürfen. Sondern es ist unter ihnen eine unendliche Manigfaltigkeit, welche sich zwischen den höchsten und niedrigsten Stufen möglicher Seelenentwickelung bewegt, zuzugestehen, wie solche schon auf Erden vorhanden ist. Den Zwischenzustand betritt keine Seele, der sich das Prädicat vollkommen gewordener Heiligkeit beilegen liesse; denn solange der Mensch auf Erden lebt, verbleibt selbst dem Wiedergebornen und Geheiligten, wiewohl die Sünde dem Principe nach in ihm überwunden ist, fortwährend ein Residuum von Unheiligem und Bösem und machen sich, ohne je ganz zu verschwinden, die Nachwirkungen der Sünde bei ihm geltend. Ebenso ist noch bei keinem Hinüberkommenden die fertig gewordene schlechterdings abgeschlossene Bosheit vorauszusetzen; denn sowenig ein Individuum hienieden die absolute Ausprägung des göttlichen Willens ist und darstellt, so wenig gibt es ein Individuum, welches die absolute Ausprägung der Unheiligkeit wäre, das auch die letzte Möglichkeit einer bessern Regung in sich rein ertödtet hätte. Nur innerhalb dieser äussersten Pole menschlicher Entwickelungsfähigkeit werden sich also die Abgeschiedenen im Zwischenzustande bewegen, aber unter sich verglichen in den vielfaltigsten Abstufungen, in den zahlreichsten Nüancirungen,

sich bald mehr dem einen bald mehr dem andern nähernd, doch nicht bloss dem Grade nach von einander unterschieden, sondern auch specifisch unter einander verschieden, jenachdem sich an ihnen die Regeneration aus dem Geiste Gottes vollzogen hat oder nicht. Da ist noch Alles bei einander, wenn gleich nicht durch einander, die zarteste Receptivität, die höchste Spontaneität, die stumpfe Indifferenz, die verwüstete und auf Verwüstung sinnende Erbosung. Der Zwischenzustand umschliesst alle Gestorbenen: die hochbegnadigten Gemüther, gewaschen im Blute des Lammes geweiht durch die Salbung des Geistes, die von dem Herrn leben und unbehindert durch das von der Sünde inficirte Fleisch, den Herrn immer völliger in sich aufnehmen; die unentwickelten Seelen, die in Folge äusserer Hemmnisse nicht dahin gekommen sind, ihre besondere Wesenheit aus sich herauszusetzen, sondern sie in ihrem keimartigen Zustande als blosse Anlage mit sich davontragen; die passiven Naturen, in Stumpfsinn dahinbrütend, welche durch die Trägheit des Fleisches gebunden, ohne ihr eigenes Selbst aus sich zu erwecken, in niederer Geistesbeschränktheit verdummt aus dem Leben scheiden; die wild gewordenen Herzen, im Dienste des Weltgeistes dämonenhaft wider das Leben aus Gott entbrannt, die sich in einer Feindschaft wider Gott verfestiget haben, — diese Alle in den vielgestaltigen Besonderungen der an der Einen Menschennatur möglichen Schattirungen. Und dieser so oder anders bestimmten Qualität der individuellen Seelenbeschaffenheit entspricht nun auch bestimmt *die individuelle Zuständlichkeit* im Zwischenzustande. Schon auf Erden vollstreckt sich die Idee Vergeltung in der Kraft der Gerechtigkeit Gottes mit ihrer durch die Jahrtausende sich unverändert gleich bleibenden Unerbittlichkeit an jedem Menschen. Wenn ihre durch den Willen Gottes festgestellte Verwirklichung sich nicht immer klar bemerklich macht, namentlich dem Subjekte, das sich in der Aussenwelt verloren hat, oft genug nicht zum Bewusstsein kommt: so rührt diess vorzugsweise daher, dass ihr Gebiet zunächst ein inneres ist, so wie, dass in der Welt der Körperlichkeit selbst der geistig geschärfte Blick oft nur mit Mühe durch die wunderlichen Verhüllungen zum verdeckten Kerne dringt. So gewiss nun der künftige Zustand im Verhältniss zum gegenwärtigen eine um so viel höhere Stufe des Daseins repräsentirt, als er dem Vollendungszustande näher gerückt ist: so gewiss

muss die ewige Idee der Vergeltung sich in ihm mit gesteigerter Macht hervorkehren. Je ausgeprägter und entschiedener die vom Zufälligen befreite Individualität hervortritt, desto weniger vermag sich der Mensch seinem eigenen Selbst und dessen Gehalt zu entziehen. Mit der bisherigen Aussenwelt müssen auch die Blendungen, mit denen er sich während seines Aufenthalts in ihr getragen hat, dahinsinken und wenn auch drüben seiner abermal eine Aussenwelt mit den ihr angemessenen äussern Verhältnissen wartet, so wird sie doch nicht eine in gleichem Masse wie die irdische der Aeusserlichkeit verfallene sein, so dass in ihr auch die Incongruenz zwischen Schein und Wesen, äusserem Schicksal und innerem Werth wegfallen muss. So wird sich denn Jedem die Frucht seines voraufgegangenen Lebens zu schmecken geben, Jeder wird seinen sittlichen Werth und Unwerth zu erfahren haben, diesem seine Lage correspondiren. Es wohnt dem Subjekte unabweislich das Bewusstsein der Unseligkeit ein, soweit es sich auf seine eigene Selbstheit angewiesen und gemäss einer verfehlten, der innersten Wahrheit seines Wesens widerstreitenden Richtung von der beseligenden Gemeinschaft des Erlösers ausgeschlossen sieht. Oder es geniesst Seligkeit im Reichthum des Lebens in und mit Gott, soweit es sich seinem Gotte erschlossen hat u. durch Aneignung der wirksamen Gnade Gottes der Versöhnung mit Gott theilhaft geworden ist. Das ist das Wahre, was der Ausscheidung zweier Seiten des Hades in der jüdischen und neutestamentlichen Theologie zu Grunde liegt. Der Zwischenzustand ist wirklich für die Einen bereits ein Strafzustand, durch den sich Schmerz und Gericht in Angemessenheit zu dem vorhandenen Bösen zieht, während er sich den Anderen in ihrer realen Einheit mit Gott zu einem Stande des Friedens und der Freude im Geiste, zu einem Sein bei dem Herrn gestaltet. Der arme Lazarus in Abraham's Schooss und der reiche Mann im Orte der Qual sind Charakterbilder, nach der Wirklichkeit gezeichnet.

Das zweite Moment, welches das Leben im Zwischenzustande charakterisirt, liegt in dem Begriffe der *fortdauernden Entwickelungsfähigkeit*, wie er sich unmittelbar dem der gefundenen Identität und Continuität anreiht. Das Leben kann kein stagnirendes und in seiner Stagnation sich selber auflösendes sein, noch lässt es sich als blosse schlechte Fortsetzung in der Langweiligkeit einer beharrenden Sichselbstgleichheit befassen. Gerade weil der Zu-

stand noch überall nicht der Zustand der Vollendetheit ist, aber die Bestimmung hat, vom Vollendungszustande abgelöst und aufgehoben zu werden, also die Vorbereitung zu sein, um den Einzelnen wie das Ganze auf den Punkt zu stellen, wo dieser sofort in's Werk gesetzt werden kann, — gerade deshalb muss für die ganze Dauer und für den ganzen Umfang seiner Sphäre die Möglichkeit und Wirklichkeit einer stetigen Fortentfaltung aus dem gewonnenen Lebensgrunde angenommen werden. Im Allgemeinen schreitet jedes Individuum in der Richtung fort, die ihm durch sein vorangegangenes Gesammtverhalten eingebildet ist, so dass die neuen Entwickelungsreihen in der Regel mit den frühern in Einer Linie zu liegen pflegen und als das organische Produkt der ihren geheimnissvollen Inhalt ebenmässig aus sich heraussetzenden Summe des vorhandenen Lebensgewinns begriffen sein wollen. Bei den auf die Lebensgemeinschaft mit Christo Erbauten, welche die Vollendung im Glauben schon als präsente, wiewohl noch nicht real gewordene besitzen, wächst diese Gemeinschaft immer tiefer in ihr Selbst ein; was ihnen an Ueberbleibsel der Sündhaftigkeit bei ihrem Hinscheiden noch inhärirte, somit ihre Seligkeit theilweise noch trübte, wird ordnungsmässig überwunden, um in seinen Evolutionen fürderhin nicht mehr eine Gefährdung ihres Gnadenstandes zu sein; es verwirklicht sich an ihnen die schon gewonnene Einheit und Versöhnung mit Gott mit einer sich steigernden Energie. Denn das sie in ihrer Bezogenheit auf Christum erfüllende Princip des göttlichen Geistes hat eine solche Efficacität, dass es nicht eher zur Ruhe gelangen kann, bis die volle Einheit des menschlichen Geistes mit dem göttlichen und damit die Vollendung erreicht ist. Will also Jemand dem Zwischenzustand für die im Herrn Sterbenden die Bedeutung eines Läuterungsortes beimessen, so können wir nicht finden, dass er in einem Irrthum befangen sei [1]. Das Nämliche, nur in umgekehrter Ordnung, gilt von den in der Abkehr von Gott, dem Urquell aller wahren Lebendigkeit sich Bewegenden. Von der Macht der Sünde, welche zum Princip erhoben sich ihren eigenen, die Funktionen der Geist-Seele ver-

[1]) So der Verfasser der «Betrachtungen von dem mittl. Zustande der Seelen u. s. w.» S. 109; *I. D. Schäfer*, ewiges Evangelium 1725. Satz 53; auch *Jung Stilling* z. B. Apologie der Geist. Kunde S. 42. 55; *Steinbeis*, Diesseits und Jenseits, 2te Aufl. 1848. S. 42, 43; *Rothe* in der Ethik u. A. m.

kehrenden Organismus schafft, beherrscht, wohnen ihnen ihre besonderen, auf die Vereitelung des ihnen von Gott gesetzten Zieles, absehenden Strebungen ein. Sich dem Zuge dieser Strebungen überlassend, gerathen sie durch Einhaltung der eingeschlagenen Bahn der Gottwidrigkeit in immer grössere Verhärtung hinein: die Fähigkeit, dem wesentlichen Leben bei sich eine Stätte zu geben, verringert sich immer mehr; die neue Welt der Objektivität, dürfen wir vermuthen, dient ihnen zum Vorwurf, sich eine neue Weise des Sündethuns auszubilden; einen je raschern Verlauf die retrograde Entwickelung annimmt, desto heftiger tritt bei der völligen Unthunlichkeit, einen andern Lebensgrund aus sich zu erwecken, die ohnmächtige Feindschaft wider den fremd gewordenen, solchem Totalbestande feindlich entgegenstehenden Gott hervor. Nirgends aber findet sich eine beim terminus vitæ plötzlich aus der Hölle hervordringende Ueberschattung, welche den Menschen unversehens zum fertigen Teufel formirte, nirgends eine nicht weniger wunderliche, aus den Wolken fallende Ausschmückung mit allen denkbaren und undenkbaren Vollkommenheiten, sondern durchgängig organische Entfaltung, rhytmische Bewegung, durch die sich von bestimmenden Entwickelungsknoten aus das Nachher aus dem Vorher schneller oder langsamer heraussetzt. Jedes Gute wie jedes Böse hat seinen Antheil gehabt an der jetzigen Bestimmtheit der Seele und behält somit seine bleibende Nachwirkung. Von einem Stillstand, aber nur relativ genommen, kann höchstens bei jenen energielosen Seelen die Rede sein, deren treibende Lebenskraft so zu sagen auf dem Nullpunkt steht, die unwissend ihrer selber in ihrer Trägheit fast zu Darstellungen des Nichts geworden sind. —

Aber wir würden vergessen, dass wir es mit dem Gebiete des Geistes zu thun haben, wenn wir für das Leben im Zwischenzustande ausschliesslich nur diese ebenmässige, dem Gesetze eines consequenten Fortschreitens unterworfene Entwickelung, wie sie sich in ihrem nothwendigen Gange zum Voraus übersehen lässt, in Anspruch nehmen wollten. Diess bildet nur die Regel, während sich andererseits vom Gebiete des Geistes die *Freiheit* nie fern halten lässt. Es ist daher einzuräumen, dass in Kraft der menschlichen Freiheit auch noch im Zwischenzustande die Möglichkeit des Heraustretens aus dem einen und des Uebergehens in den andern Stand des Geistes offen steht. Allerdings ist

schwer anzunehmen, dass dort noch Rückfälle aus dem Stande der Gnade in den von der seligen Gemeinschaft mit Christo abgelösten Lebenskreis vorkommen sollen. Je völliger sich die Persönlichkeit in Gott eingelebt findet, desto sicherer ist sie gegen Rückschritte und Schwankungen gestellt. Um so mehr muss eine Umkehr aus der Abtrünnigkeit von Gott und der damit gegebenen Verlorenheit, ebenso eine Erhebung aus der schlafähnlichen Existenz der Indolenz mit Ueberwindung der diesen Zuständen anhangenden Zähigkeit immer noch als zulässig erscheinen.

Verhält es sich aber angedeuteter Massen, dass im Zwischenzustand eine continuirliche Succession sich gegenseitig ablösender Momente besteht, so kann er nicht der Ewigkeit, sondern muss noch der Zeit angehören. Denn eine analog der diesseitigen fortschreitende Entwickelung ist nothwendig eine zeitliche, in der Form der Zeit sich bewegende Entwickelung. Diess ist auch wirklich die Meinung, nicht die unsere erst, sondern schon die biblische. Die Ewigkeit, eine Ewigkeit a parte post, ist erst mit dem abschliessenden Centralakte der Parusie Christi; alles Vorher, das gegenwärtige Weltalter, fällt sowohl nach dem Jenseits als dem Diesseits noch unter die Kategorie der Zeit.

Im Unterschiede von der hier dargelegten Fassung wird zuweilen die Zuständlichkeit der Abgeschiedenen wesentlich als blosse Potentialität zu begreifen versucht, eine Ansicht, welche in beachtenswerther Weise von *Weisse* vertreten ist[1]). Ausgehend von der Annahme einer durch den Tod verursachten Herabsetzung der leiblichen Existenz zur Potentialität, oder nach einer andern Bezeichnung, zur Idealität des Keimlebens, behauptet er folgerecht für die Dauer des Zwischenzustandes eine Hemmung der freien Thätigkeit des Geistes, eine Zurückdrängung des persönlichen Lebens auf seinen Indifferenzpunkt, welcher kein anderer ist als die unentwickelte Einfachheit einer, in ihrer Keimartigkeit weder der Körperwelt noch der Geisterwelt angehörigen, nur seelischen Existenz. Es wäre hiemit der Zustand nicht ein des Selbstbewusstsein's verlustiger, nicht ein Seelenschlaf, wohl aber ein Zustand der Ruhe, von durchaus negativer und provi-

[1]) Studien und Krit. 1836. 2. S. 296. *Thiersch*, Vorlesungen, II. S. 191; *Martensen*, § 276 u. 277. Vgl damit K. P. *Fischer*, Methaphysik. S. 253; *Göschel*, a. a O. S 14 f. Früher schon der angeführte Traktat; Was ist Tod u. s. w. S. 66, welcher das Leben der Verstorbenen als Traumleben beschreibt, verbunden jedoch mit völligem Bewusstsein.

sorischer Natur, da die auf sich selbst angewiesene und in sich verschlossene Individualität, aller Bethätigung enthoben, für die Welt ausser sich faktisch wie nicht vorhanden ist[1]). Von der Voraussetzung aus, dass die Leiblichkeit in dem auf den Tod folgenden Dasein nur als Potenz vorzustellen sei, was allerdings mit absoluter Leiblosigkeit noch nicht eins und dasselbe ist, lässt sich die Richtigkeit dieser Construktion nicht zurückweisen. Ganz ähnlich, nur mehr den theologischen Standpunkt festhaltend, lässt sich auch *J. Müller* vernehmen [2]). Nach 2 Cor. 5, 3. setzt er für den mittleren Zustand ein *γυμνὸν εἶναι*, welches ein Insichgekehrtsein der Seele, weil eine Hemmung für die Aeusserung und Darstellung ihres Lebens in sich schliesse. Jedoch müsse diese *γυμνότης* nicht als vollkommene Entblössung der Seele von aller leiblichen Vermittelung, als Rückgang des Individuums zu einer bloss geistigen Existenz im strengen Sinn gedacht werden. «Irgend ein Organ seiner Selbstoffenbarung wird dem Ich im Tode gewiss bleiben, aber ein solches, in welchem die volle Realität des menschlichen Lebens noch nicht erscheinen kann, welches nicht bloss gegen das *σῶμα πνευματικόν*, sondern auch gegen diese irdische Leiblichkeit ein unvollkommeneres ist und deshalb eine relative Entblössung der Seele in sich schliesst». Wiewohl hierin Müller offenbar einen Schritt weiter geht als Weisse, so können wir doch auch bei seiner Anschauung nicht stehen bleiben. Wir wüssten keinen vernünftigen Grund, warum die künftige Leiblichkeit, wenn eine solche zugegeben wird, im Verhältniss zur jetzigen eine der Seele minder angemessene sein sollte, warum ihr Zustand als Zustand der Gebundenheit und bleibenden Beraubung, und nach der Naturseite des Menschen, verglichen mit dem frühern, als «ein Rückschritt» müsste betrachtet werden. Die Aussagen des N. T., das überhaupt die Periode zwischen dem ersten und zweiten Erscheinen Christi für die Gestorbenen wenig zu beachten veranlasst war, sind sehr zweifelhafter Natur. Auch 2 Kor. 5, 2-4 bietet, wie wir oben gesehen, keine sichere Indication u.

[1]) *Wernsdorf*, disp. de anim. separat. statu citirt § 14 aus dem Verfasser der Quæstionum etc. die Stelle: Wenn die Seele vom Leibe geschieden ist, kann sie weder Gutes noch Böses thun. Denn gleich wie eine Leyer, wenn sie keinen Spieler hat, verwaist und müssig steht, so können auch Seele und Leib, wenn sie von einander getrennt sind, nichts für sich ausrichten.»

[2]) Lehre v. d. Sünde II, 402 — 408.

wollte man aus dem Ausdruck *φυλακή* auf eine Abbannung der Seelen, auf eine «klösterliche Welt» des Todtenreiches und aus dieser wieder auf ihre relative Nacktheit einen Schluss ziehen, so ist zu erinnern, dass durch die *φυλακή* nur die eine Seite des Hades, die Region der relativ Unseligen bezeichnet wird, so wie dass damit mehr nur ihre unglückliche Zuständlichkeit als irgend sonst etwas angedeutet werden soll. Die neutestamentlichen Schriftsteller heissen die Abgeschiedenen freilich *ψυχαί* oder *πνεύματα*, allein dadurch lassen sich *Weisse* und *Müller* so wenig als etwa *J. Chr. Henning*, *Lavater*, *Jung Stilling* unter den Aeltern, *Fichte*, *Göschel*, *Nitzsch*, *Steinbeis*, zum Theil auch *Beck*, *Romang* und *Schweizer* unter den Neuern abhalten, eine Leiblichkeit in irgend einem Sinne zu lehren [1]), so dass am Ende nur der Unterschied des Mehr oder Weniger streitig bliebe. Auf dieses Mehr oder Weniger kann denn auch der Umstand, dass selbst die Gläubigen «noch die sündhafte Natur an sich tragen», nicht von Einfluss sein. Wir müssen zugestehen, dass der Tod die Seele ihres menschlichen Erdenleibes beraubt und in soweit eine Entkleidung der Seele bewirkt. Ob *diese* Entkleidung, mit welcher der Erdenleib dem Processe der Zerstörung unterliegt, im Zusammenhang mit der Sünde geschehe, während eine sündlose Entwickelung mit einem organischen Fortschreiten aus dem Erdenleben zu einem unvergänglichen himmlischen Leben in stetiger Folge verbunden gewesen wäre, brauchen wir hier nicht zu wissen. Hingegen würde nur dann der Uebergang in den künftigen Zustand für eine rückgängige Bewegung, der Zustand auch in Vergleichung mit dem gegenwärtigen für einen mangelhaften, beziehungsweise niederern genommen werden können, wenn jene Entkleidung eine bis auf die Schlussepoche unverändert fortdauernde wäre Allein eine solche, überhaupt eine jede Vorstellung von der jenseitigen Weise der Existenz, nach der das Individuum in blosse Passivität versinken muss, glauben wir nicht zugeben zu dürfen. Die Seele zur Einsamkeit mit sich selber

[1]) *Henning*, Gesch. von d. Seelen § 52 — 54; *Lavater*, Aussichten in d. Ewigkeit § 40; *Stilling*, Geist. Kunde 203. 500; *Fichte*, Idee der Persönlichkeit, 155 — 160 u. 202 f.; *Göschel*, von den Beweisen für die Unsterblichkeit 157. 222 – 229; *Nitzsch*, System § 217; *Steinbeis*, a. a. O. S. 12. 18. 21. 52; *Beck*, bibl. Seelenlehre S. 43. jedoch vgl. S. 40. Anm.; *Romang*, a. a. O. bes. 693 ff.; *Schweizer*, a. a O. II. 717. Auch *Burdach* Anthropologie § 541; *Rothe*, Ethik. § 891, *Auberlen*, Stud. u. Krit. 1852, S. 708.

verurtheilen, in ihrer Eingeschränktheit auf sich an des ephemeren Erdenlebens geheimnissvollen, oft kaum bestimmbaren Ertrag fast schwermüthig, vielleicht Jahrtausende lang, zehren lassen, das ist eine Vorstellung, welche den Vorwurf des Unnatürlichen nicht wird abweisen können, die im Zwischenzustand einen nach Pensylvanischem System eingerichteten Absperrungsort der Seelen erblickt Und soll eine Steigerung des geistigen Seins, eine zur harmonischen Vollkommenheit des eigenen Wesens aufsteigende Entwickelung möglich sein, so wird das Moment einer tiefen Besinnung auf sich selber nicht ausgeschlossen werden dürfen [1]); aber nicht weniger muss beachtet werden, dass es ohne energische Bethätigung im Guten auch keine wahrhafte Befestigung im Guten gibt. Das Thun, Bilden und Beherrschen ist dem Geiste so sehr eigenthümlich, dass ein Geistesleben ohne solches fast unwillkührlich zur Schlafähnlichkeit verschrumpft. Wir müssen also auf die mit dem Vorgang des Todes erfolgende Entkleidung beim Eintritt in den Zwischenzustand eine Wiederbekleidung setzen, die dem Seelengeiste die Fähigkeit verleihe, sich von ausserhalb seiner afficiren zu lassen und nach Aussen zu thätig zu erweisen, was wir schon nach unserer obigen Darlegung von dem Verhältnisse der einzelnen Momente des menschlichen Wesens unter einander nicht anders können. --

Mit der Behauptung *einer bestimmten, für die Erscheinung in der zwischenzuständlichen Objektivität geeigneten Leiblichkeit* sind wir beim dritten und letzten Momente angelangt, das hervorgehoben zu werden verdient. Es versteht sich, dass sie mit der von *Priestley* aufgeworfenen Behauptung von der gleich an den Tod sich anschliessenden Auferstehung nicht zusammenfällt, indem die Auferstehung als der Vollendungsakt nicht vor das Ende der Tage zu stehen kommt, da Gott sein wird Alles in Allen. Nun gerathen wir freilich in die Verlegenheit hinein, das Verhältniss der zwischenzuständlichen Leiblichkeit zur abgelegten irdischen auf der einen Seite, zum künftigen Auferstehungsleibe auf der andern Seite bestimmen und auseinander setzen zu sollen. Wir sollen uns darüber aussprechen, was sie vor dem jetzigen Leibe voraus habe, worin sie dem verklärten nachstehe, ob wohl

[1]) Vgl. *Rothe*, Ethik II, § 802. *Göschel*: «sie *träumen* (!), aber so, dass ihr Bewusstsein eben nur dem äussern Verkehre mit den Lebenden entzogen ist.»

der Uebergang in diesen abermal durch einen dem Tode analogen Process oder durch unmittelbare ununterbrochene Fortentwickelung vermittelt zu denken sei? Soweit indessen reicht kein sterblicher Blick [1])! Genug dass jede Stufe des persönlichen Daseins, das an einen bestimmten von den übrigen relativ abgeschlossenen Kreis des Einen Universums gebunden ist, ihre besondere Leiblichkeit zur nothwendigen Bedingung und Form für die Aeusserung des Seelenwesens hat. Wie bei der Auferstehung wird demnach die Verleiblichung nach Substanz und Form in Correspondenz eben so sehr mit den objektiven Bestimmtheiten des Zwischenzustandes im Allgemeinen, als mit der Eigenthümlichkeit der Geistseele im Besondern erfolgen. Die Seele, angethan mit der Kraft der Gestaltung, veräusserlicht oder verleiblicht sich durch Ansichziehung der vorfindlichen Elemente, indem sie dieselben, die selbst wieder ihr eigenes Gesetz haben, zu einer festen Einheit verbindet und zum organisirten Träger ihrer Wirklichkeit bildet. Daran besitzt sie ein Organ, wie sie es im dannzumaligen Zustand bedarf, um ihr Wesen in einer unbestimmbaren Manigfaltigkeit von Lebensaktionen zu verwirklichen. Die Art der Thätigkeit wird bedingt durch die Beschaffenheit der Leiblichkeit, wie durch die Totalität der dem Subjekt gegenüberstehenden Objekte. Mit dem Wechsel des Leibes erfährt natürlich auch die Form des Handelns einen Wechsel und es bewegt sich der Mensch mit um so grösserer Freiheit im Umfange des Gebietes, das ihm zu seiner Erweisung offen steht, je vollkommener das Organ des Leibes dem Geiste die Relationen zu seiner Existenzsphäre zu vollziehen vermag. Warum die Wechselwirkung der Abgeschiedenen unter einander suspendirt sein sollte, lässt sich nicht absehen, wohl aber ist zu sagen, dass Vereinsamung und Versetzung in thatenlose Ruhe wenigstens mit dem Begriffe eines seligen Seins sich schwer vereinen lässt. Wie auf Erden geistiges Wachsthum nicht auf dem Wege der Separation und der einseitigen Vertiefung in das eigene Selbst erzielt wird, so wenig, dass aus der Beschränkung auf sich die Karrikaturen der Einseitigkeit hervorgehen, wie vielmehr zu einer gedeihlichen

[1]) *Romang*, a. a. O. 612: Je weiter der irdische und der überirdische Ort auseinander stehen, desto weniger wird eine physiologische, nur auf die irdische Sphäre angewiesene Untersuchung den Keim und das Gesetz der neuen Verleiblichung auffinden. Vgl. *Nitzsch*, System 1839. S. 373.

Förderung des Subjekts freithätige Wirksamkeit in der objektiven Welt *mit* tiefer Einkehr in sich selbst Hand in Hand gehen muss, so wird es auch drüben sein, da die Gesetze für das innere Leben des Geistes die nämlichen bleiben müssen, wenn auch die das Naturgebiet beherrschenden Gesetze andere werden.

Gibt es nun eine Gestaltung für die Innerlichkeit der Seele im Leben nach dem Tode, — das ist die letzte Bemerkung, die wir zu machen haben, — so muss es auch einen *Ort*, ein *ποῦ* für sie geben. Der creatürliche Seelengeist, als Theil dem geschaffenen Weltganzen angehörend, muss überhaupt irgend*wo* sein. Das Bestreben, ihn zu einem absolut illocalen zu sublimiren, um ihn nicht der Materie in die Hände zu spielen, ist ein eitles, das ihn zum absoluten Geist erheben muss, oder wenn man diess nicht will, ihn in ein Nichts verflüchtigt, das nirgends als in unserer subjektiven Abstraktion eine Stätte hat. Die Seele hat einen Sitz in ihrem Leibe, welcher nicht nur ein innerer sondern auch ein äusserer ist; dieser äussere Leib fordert für sich mit Nothwendigkeit einen Ort und ein Ortsverhältniss, in dem er zu der Summe der übrigen Existenzen steht. Der Ort nun der Gesammtheit der Seelen als gemeinsame Oertlichkeit vorgestellt führt nach biblischem Sprachgebrauche den Namen *Hades*, wonach hiemit die Menschenwelt auf Erden zu ihrer Parallele die Menschenwelt im Hades hätte, über dessen Wie und Wo wir nichts aussagen können, als dass er eine unendliche Manigfaltigkeit individueller Zuständlichkeiten umschliesst, für welche selbst wieder an den Ausspruch des Herrn erinnert werden kann: *ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου μοναὶ πολλαί εἰσιν.*

Soweit war es nöthig, auf die Fragen der Eschatologie zurückzugehen, namentlich Bestand und Stellung des Zwischenzustandes ins Licht zu stellen, wenn uns gelingen sollte, dem Dogma vom Descensus einigermassen auf den Grund zu sehen. Wir kehren demnach zu diesem zurück, um die aus den letzten Erörterungen gewonnenen Resultate darauf anzuwenden.

II. Die Erscheinung Jesu Christi bei den Zwischenzuständlichen.

Nach dem Bisherigen kann es nicht mehr zweifelhaft sein, welchen Standpunkt wir dem Descensus gegenüber einnehmen.

Wiewohl in keiner Uebereinstimmung mit der kirchlich fixirten Fassung des Dogmas, sind wir doch weit entfernt, aus aufklärerischer Gespensterfurcht und um des unheimlichen Beigeschmack's, den es aus vergangenen Tagen noch an sich hat, uns vor ihm in Flucht zu werfen. Noch weniger können wir dem überlauten Geschrei der Davongeflohenen beipflichten, das die im andern Lager als in todtbringender Finsterniss Zurückgebliebene denuncirt, da wir zu gut wissen, dass ein blosses Fliehen noch nicht in's Reich des Lichtes führt. Aber wir möchten den Descensus auch nicht als Postulat einer dogmatischen Anschauungsweise, eines bestimmten dogmatischen Systems hinstellen, um uns das Ansehen zu geben, eine gültige Deduktion seiner Nothwendigkeit gefunden zu haben. Diess scheint uns der Fehler zu sein, in welchen früher *Göschel* verfallen ist[1]); er meinte nämlich, der Tod des Erlösers würde nicht satisfaktorisch gewesen sein, seine Wirkung keine Erlösung der Sünder von der Hölle, wenn Christus nicht den wesentlichen Tod, welcher der Sünde Sold ist, erlitten, wenn sich nicht eben dieser Tod bei der Höllenfahrt vollendet hätte; der Tod hätte ihn nicht ganz getroffen, wenn er bloss gestorben und begraben, aber nicht zur Hölle gefahren wäre. Wir werden kaum irren, wenn wir in dieser etwas zweideutig gehaltenen Exposition eine Wiederkehr der Aepin'schen Meinung erkennen[2]). Abgesehen von ihrer Schriftwidrigkeit, sammt der Unthunlichkeit, den Descensus als Strafleiden zu nehmen, was doch geschehen müsste, so er zum genugthuenden Tod noch etwas ihm Mangelndes hinzuthun sollte, kann es nicht für zulässig betrachtet werden, von einem kirchlich *so* und *so* gestalteten Glaubenssatze aus, z. B. gerade dem der satisfaktorischen Stellvertretung durch den Tod Christi, einen Rückschluss auf die Nothwendigkeit eines causalen Faktums zu machen, das vor Allem ein historisch sicheres sein soll. Auf dem Wege der dogmatischen Consequenz lässt sich aus einem fertigen System heraus mit einigem Scharfsinn gar Manches als nothwendig erweisen, um dessen geschichtliche Wirklichkeit es ganz ähnlich bestellt ist, wie

1) In seiner Rezension von *König's* Höllenfahrt.

2) Oder haben wir hier etwa gar nur die reform. Lehre, die zur Noth ebenfalls in der Auseinandersetzung Göschels wiedergefunden werden könnte? Dass er übrigens von dieser Auffassung zurückgekommen, zeigt a. a. O. S. 160. 162.

etwa um die nach den Scotisten ebenfalls mit Nothwendigkeit sich ergebende conceptio immaculata beatæ Virginis. Wir erkennen zwar auch eine Nothwendigkeit des Vorganges an, den der Descensus vorführt, halten auch dafür, dass es bei Billigung der allgemeinsten religiösen und christlichen Wahrheiten nicht möglich sei, gegen seine Annahme nur halbwegs begründete Bedenken zu hegen; allein diese Nothwendigkeit ist uns keine aus dem dogmatischen System geschöpfte, sondern dass wir so sagen, eine *Naturnothwendigkeit*, basirend auf geschichtlich wohl verbürgtem Boden.

Wir dürfen kühnlich die Auferstehung Christi eben so wohl wie seinen Tod als Thatsachen von der unumstösslichsten Gewissheit hinstellen, an denen jede Kritik, die, in ihrer Unzulänglichkeit, ihr Verständniss zu erreichen, sie negirt, immer wieder neu zu Schanden werden muss. Nun liegt zwischen dem Todesmomente und dem Momente der eintretenden Auferstehung ein Zustand Christi in der Mitte, welcher durch die Erzählung von seinem Begräbniss und vom Liegen seines todten Körpers im Grabe nach der Seite seines fleischigen Erdenleibes sich für die historische Betrachtung auf vollkommen befriedigende Weise im Klaren befindet. Da aber der Tod in der Ausscheidung der Seele und des ihr inhärenten seelischen Innenleibes aus dem elementaren Leibe der Erde besteht, deren Sitz und Erscheinung der Leib der Erde gewesen ist: so ist mit der Grablegung zugleich noch die weitere Frage nach der Daseinsweise der *Seele* Christi während der Dauer jener Zwischenzeit gegeben,— Seele gefasst wie es oben von uns geschehen ist. Entweder muss man nun diese Frage als eine Frage, für die sich keine Antwort ausmitteln lässt, aufgeben, d. i. auf die Aufgabe, die Geschichte der Person des Erlösers als eine vollständige in ihren unterschiedenen und wesentlichen Momenten der Erkenntniss zu übermachen, Verzicht leisten, was die Wissenschaft verbietet. Oder man muss der wissenschaftlichen Forderung, sich die Continuität des Verlaufs seines Lebens zur Anschauung zu bringen, genügen, und dann bleibt keine andere Möglichkeit, die vorhandene Lücke auszufüllen, als die schon vom Apostel ersehene, nämlich das Verweilen der Seele Christi im Zwischenzustande des Hades für ein nicht auszuschliessendes nothwendiges Moment seines geschichtlichen Lebens zu erklären. Sollte in Jesu Christo die Offenbarung und Lebensmittheilung Gottes an die Menschheit sich vollenden, dann

musste er eine durchaus menschliche Erscheinung in deren vollen Realität sein. Die Identität seiner menschlichen Natur mit der unsern nach Leib und Seele ist die conditio sine qua non für seine Erlöserwirksamkeit unter den Menschen auf Erden. Bürgschaft für deren wirkliches Vorhandensein liegt sowohl in den evangelischen Berichten über ihn, als in dem von ihm zeugenden Werke der Erlösung. Er musste in Allem seinen Brüdern gleich werden, nur nicht in der Sünde, und war unter das Gesetz gethan, sagt uns die Schrift. Mit der Menschwerdung des Logos in ihm war er also auch den allgemeinen Bestimmtheiten der Entwickelung des menschlichen Wesens in der Zeit unterworfen, er musste den ganzen Verlauf eines menschlichen Lebens nach der ihm geordneten Gesetzmässigkeit durchmachen. Wie nun der Mensch vermöge der über ihn verhängten Naturbestimmtheit unmittelbar auf seinen Tod dem Zwischenzustande bis auf den Augenblick seiner endlichen Vollendung in der Auferstehung anheim fällt, so musste es demnach auch der urbildliche, dem Wesensbegriff schlechthin entsprechende Mensch. Von dieser menschlichen Homousie und der ihr gemäss in einem natürlichen Lebensprocess sich verwirklichenden Menschheit des Erlösersubjekts ist der Ausgang zu nehmen, wenn es sich um die Einsicht in die Nothwendigkeit einer Erscheinung Jesu Christi unter den Todten im Zwischenzustande handelt. Verhält es sich aber so, so kann der Hingang Christi zum Todtenreiche nicht mit den alten Kirchen als ein Akt der *formalen Freiheit* Christi ausgegeben werden, wonach es bei ihm, diesem Einzelwesen der menschlichen Gattung, gestanden hätte, sich einem allgemeinen Menschengeschicke zu unterziehen oder sich umgekehrt davon zu dispensiren. Von Freiheit darf hier nur in so weit die Rede sein, als angenommen werden muss, dass Christus in freier Freudigkeit, voll der ihm eigenen Lebenszuversicht in die über ihn waltende Nothwendigkeit eingegangen sei, also nicht in dem nämlichen Umfange, in welchem noch von seinem Tode das Wort gilt, er habe Macht gehabt, sein Leben zu lassen.

Es ist aber jede in der Zeit auftretende Persönlichkeit, und auch Christus Jesus, die real gewordene Idee der menschlichen Persönlichkeit, einestheils ein im Organismus des Universums in seiner Einzelheit und Unterschiedenheit von allem anderen Seienden dastehendes Individuum, das in einer ihm allein zukommenden Eigenthümlichkeit ein Sein, ein Leben und auch eine

Geschichte für sich hat, anderntheils steht sie als Glied einer organischen Gemeinschaft in einer bald aktiven bald passiven Beziehung zu den andern Individuen ihrer Gattung, in welcher ihre Bedeutung für das Ganze liegt. Jeder entscheidende Vorgang in der Lebensentwickelung ist von einem unmittelbaren Einfluss auf das für sich fixirte Einzelwesen begleitet, der sich in einer durch ihn bewirkten Veränderung kund gibt, womit sich wieder bei der innigen Wechselbeziehung zwischen der Sonderstellung und der Gesammtstellung eine mittelbare Wirkung auf diese verbinden muss. Angewandt auf den Descensus, um uns der Kürze willen noch ferner dieser für unsere Fassung nicht wohl passenden, indess geläufigen Bezeichnung zu bedienen, hätten wir somit nun zu untersuchen, von welcher Bedeutung er für Jesum Christum in der doppelten Eigenschaft, als einzelne Person und als Erlöser der Welt, gewesen sei, oder welche Wichtigkeit ihm in christologischer und soteriologischer Hinsicht zugemessen werden müsse?

a) *Die christologische Seite, oder die Erscheinung Christi unter den Todten in Beziehung auf seine Person.*

Mit der vorhin gewonnenen Nothwendigkeit verbindet sich hier die Frage nach der Denkbarkeit der Möglichkeit des Descensus, mit deren Erweisung jene erst ihre volle Sicherheit erlangen kann. Wir müssen also eine Beleuchtung für die Modalität des Hergangs versuchen, mit der wir zu seiner *christologischen Wichtigkeit* kommen. Halten wir die Consubstantialität Christi mit uns fest, wonach er an der wahren wirklichen Menschennatur, doch immerhin als der Sündlose theilgenommen hat, und unternehmen wir, uns die Sache vorerst noch ohne Rücksichtsnahme auf die evangelischen Relationen über die leibliche Beschaffenheit des Auferstandenen zurecht zu legen: so leitet der *Tod* denjenigen Zustand ein, mit welchem wir uns zu befassen haben. Nachdem Christus am Kreuze den Tod erlitten hatte, ward sein Leichnahm in's Grab gelegt. Sein Tod löste die Vereinigung seiner Seele mit seinem irdischen Leibe auf. Dieser, sein Leib der Erde, das *σῶμα χοϊκόν*, ward damit ausser Stand gesetzt, der aus dem Uterus der Maria hervorgegangene Körper, diess Gerüste aus Fleisch und Blut, Knochen und Sehnen, der ihm eigenthümlichen Funktion enthoben. Dem Stoffe nach aus der Erde, wie der Bestimmung nach für die Erde, war er bis dahin das Organ seiner

Wirksamkeit auf der Erde und unter den Menschen gewesen. Mit seiner Ablegung aber fiel die Bedingung der irdischen Daseinsweise für Christum dahin; sein irdisches Leben auf Erden hatte ein Ende. Die Endschaft der irdisch-leiblichen Existenz war aber zugleich eine Befreiung von der Schranke, mit welcher der Geist durch den Körper behaftet ist, eine Aufhebung der Gebundenheit an Zeit und Raum, überhaupt an die Schwere der Lebensbedingungen unserer gegenwärtigen Natur. Denn der Körper ist keineswegs das schlechthin angemessene vollkommene Organ des menschlichen Geistes, sondern er engt ihn ein auf einen abgegränzten Kreis von Thätigkeiten, gestattet ihm nur solche und solche, nicht jede mögliche Erweisung, zieht ihn in seine Mitleidenschaft hinein, ist wie sein nothwendiges unmittelbares Medium, um mit der diessseitigen Objektivität in spontanem und receptivem Verhältniss zu stehen, so auch seine empfindliche Hemmung. Diesen nun liess Christus im Tode zurück.

Das was mit dem Tode vom Erdenleibe ausschied, war die seelisch-geistige Seite Christi, für die es von jenem Augenblicke an kein wirksames Verweilen mehr innerhalb des irdischen Naturorganismus geben konnte. Nach Lucas 23, 46. rief er sterbend noch aus: Vater in deine Hände befehle ich meinen Geist! Es kann diess keinen andern Sinn haben, als er, d. i. sein inwendiger Mensch gehe in Gemässheit seiner wahrhaft menschlichen Individualität zum Paradies v. 43, allgemeiner zum Hades, so dass *Christi inwendiger Mensch in untheilbarer Einheit und in der ihm eigenen Bestimmtheit als der Gottmensch das Subjekt des Descensus* abgibt. Wenn daher *Beck* [1]) sagt, mit dem Tage ihrer Scheidung vom Leibe sei die Seele Christi ins Paradies eingetreten, dagegen im Geiste, welchen er in die Macht, das Gebiet des Vaters übergeben, habe er die Todtenwelt betreten; so können wir in dieser Anschauung nur eine Auseinanderzerrung der die Person Christi constituirenden Elemente erblicken, die wenigstens für unser Begreifen ihrer Auflösung gleich käme. Es musste Christo bei seinem Hingange die menschliche Wesenheit in ihrer unverkürzten Integrität, also die Seele als das einheitliche Princip des Menschen, wie sie den Geist in sich, das Gesetz des Leibes an sich hat, verbleiben. Nun ist Christus allerdings nicht der einfache

[1]) Die chr. Lehrwissenschaft I. 1841. S. 527.

Mensch, der wir sind, sondern der Gottmensch. Allein das begründet jetzt keinen sachlichen Unterschied. Denn wiewohl er die Incarnation des Logos ist, so hat sich doch der Logos nicht zunächst und wesentlich in dem irdischen, dem Wechsel und der Veränderung unterworfenen Erscheinungsleibe incarnirt, sondern er hat sich mit dem menschlichen *Wesen*, jenem inwendigen Menschen, der Seele ist, zur persönlichen Einheit zusammengeschlossen und vermittelst dieser Seele erst geschah es, dass er auch in dem dieser Seele zugehörigen Fleischesleibe incarnirt wurde. Joh. 1, 14. So wie nun im Sterben die Scheidung der Seele vom Leibe vor sich geht, kehrt auch der Logos aus dem Leibe zurück, mit dem er nur durch die Seele in organischem Verbande stand, während er nicht aufhört, vor wie nach in der Seele oder dem menschlichen Wesen hypostasirt zu sein. In dieser Bestimmtheit der mit dem Logos lebendig geeinten Seele fiel er also dem Zwischenzustande anheim. Er war und ist der Mensch, an welchen Gott sein göttliches Leben vollkommen mitgetheilt hat; es erscheint in ihm das göttliche Sein und Leben selbst in menschlicher Bestimmtheit und Bedingtheit, also dass in ihm die persönliche Verbindung Gottes mit einem Menschen zur Einheit des Selbstbewusstseins ihre volle Wirklichkeit hat. Als in dem Mensch gewordenen Ebenbilde Gottes, in dem Gott vollkommen offenbar ist, das darum auch erlösend wirkt, ist das ewige Selbstbewusstsein des Logos das in göttlich aktiver Weise allein herrschende, die wahrhafte Erfüllung des zeitlichen Bewusstseins. Bei seinem Erscheinen im Todtenreiche aber bleibt er in essentieller Identität mit sich selber, der er von Anfang an war, der Mensch in der vollen Einheit mit Gott, in dem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt, der den Geist besitzt ohne Maass, in welchem die rettende Liebe Gottes sich uneingeschränkt darlegt, der Eingeborne vom Vater voller Gnade und Wahrheit, nur dass er es ist in der Form der abgeschiedenen Seele. Seinem ihn beseelenden Kerne und Wesen, seiner gesammten Innerlichkeit nach, im Gegensatz zu seiner erscheinungsmässigen zeiträumlichen Aeusserlichkeit, hat er keine Veränderung erlitten und kann es nicht. In so weit könnten wir uns wohl die Bestimmung der lutherischen Dogmatik gefallen lassen, welche ausdrücklich die tota persona zum Subjekt des Descensus macht, jedoch immerhin unter der Voraussetzung, dass von der Vorstellung des Ver-

bundenseins der caro mit der persona, der Consequenz der Idiomencommunication, abstrahirt werde, dass somit unter der persona zwar der menschgewordene Logos, aber nicht der λόγος ἔνσαρκος im strengsten Sinne verstanden werde. Wir denken deshalb nicht an eine Unleiblichkeit Christi im Zwischenzustande, was schon aus unsern früheren Erörterungen folgt, nicht an eine Seele, für die man keine andern Prädicate als die der Einfachheit und Immaterialität hat; sondern die Seele Christi muss sich auch hier zur Erreichung der vollen Wirklichkeit ihres Daseins in Analogie mit dem Zwischenzustande objektivirt haben. Die Leiblichkeit, in der hier der abgeschiedene Christus erscheint, muss die allen Menschen im Zwischenzustande gemeinsame sein. Und wenn zwischen ihr und derjenigen aller Uebrigen noch eine Verschiedenheit besteht, so kann sie nicht die Qualität beschlagen, sondern da die Idee der Menschheit in Christo real geworden ist, er dem gemäss auf jeder Stufe der ihr gesetzten Entwickelungsreihe den massgebenden Urtypus repräsentirt, muss sie sich einzig auf den Grad der begriffsmässigen Vollendung beziehen. Kann nun seine nunmehrige Leiblichkeit, welche durch das Medium der Seele zum Logosprincip in eben dem engen Verhältniss steht wie vorher der abgelegte irdische Leib, zwar nicht mit dem Auferstehungsleibe identisch sein, so wird man sie doch auch nicht ausser alle wirksame Beziehung zu ihm setzen dürfen. Allein das Geheimniss weiter lüften zu wollen, als es durch die einfache Uebertragung der oben gefundenen Resultate geschehen kann, schiene uns eine Verwegenheit, da dem Bekenntniss nicht entgangen werden kann, es mit einem Hergange zu thun zu haben, den kein Auge gesehen, der in so fern auch ausserhalb der Sphäre sicherer Erkennbarkeit liegt. In wie weit die Funktionen des zwischenzuständlichen Seelenleibes schon die des Auferstehungsleibes erreichen, in wie weit der Geist sich einen Träger seiner Existenz angebildet hat, darin er frei in sich selber ist, lassen wir daher dahingestellt. Es genügt, dass die Verleiblichung eine solche sein muss, die Christum in den Stand setzt, mit der Welt des Zwischenzustandes naturgemäss in aktive Relation zu treten, mit der sich ihm folglich auch ein ganz neuer Kreis der Bethätigung erschliessen muss.

Es ist aber damit nicht gethan, dass man den Descensus für sich allein nimmt, vielmehr will er im *Zusammenhange mit der*

Auferstehung und den weitern Momenten der evangelischen Geschichte zur Anschauung gebracht sein, und da ergeben sich uns nun Schwierigkeiten eigener Natur, Schwierigkeiten, die sich von Zeiten her fühlbar gemacht haben, die auch bei unserer Auffassung kaum grösser ausfallen als bei der gewöhnlichen. Nach der evangelischen Gesichtsdarstellung nämlich erscheint die Auferstehung im Allgemeinen als Wiederherstellung des gestorbenen Christus in erneuter Gestalt, so dass sie in der Wiedervereinigung der Seele mit dem im Grabe gelegenen, durch deren Rückkehr neu belebten Körper, nach vorausgegangener Trennung beider, bestünde. Das Grab wird durch die Auferstehung *leer*, der im Tode abgelegte Körper geht aus dem Grabe hervor, und bis auf den Umstand, dass sich die Beschaffenheit der Leiblichkeit als eine veränderte erweist, ist Identität zwischen dem frühern und dem Zustande des Auferstandenen nicht nur nach der geistigen, sondern namentlich auch nach der leiblichen Seite vorhanden. Christus lenkt die Aufmerksamkeit der Jünger sogar mit einer gewissen Angelegentlichkeit darauf hin, dass er auch in Ansehung seines Leibes der nämliche sei wie zuvor: er lässt sich betasten, eine Hand in seine Seite legen, geniesst Speise vor ihren Augen, ladet sie ein, sich zu überzeugen, dass er Fleisch und Bein habe, wie diess bei einem Geiste nicht der Fall sei. Diese wie noch andere Merkmale des Auferstandenen, z. B. das Wandeln auf Strassen, setzen nothwendig einen Leib von irdischer Art und Natur voraus, ein *σῶμα χοϊκόν*. Andererseits werden dann wieder Züge berichtet, welche darauf schliessen lassen, dass Christi Leiblichkeit nach seiner Auferstehung, wenn gleich ihrem Wesen nach eine irdische, so doch nicht mehr schlechthin die alte gewesen sei: er erscheint und verschwindet plötzlich auf wunderbare Weise, sein Aufenthalt ist eine unbekannte Region, aus der er nur zuweilen hervortritt, seine Erscheinungen machen den Eindruck von etwas Fremdartigem und Geisterhaftem. Versuchen wir nun den Entwickelungsprocess, den wir unseren allgemeinen Erörterungen zufolge die menschliche Leiblichkeit bis zu ihrer Vollendung in der Auferstehung nehmen sahen, auf Christum überzutragen; so scheint uns daraus Angesichts dieser evangelischen Berichte eine nicht geringe Verlegenheit erwachsen zu müssen. Während sich die Auferstehung Christi als eine Wiedererweckung seines todten und begrabenen Leibes hinstellt, scheint uns nämlich unsere

eschatologische Grundanschauung an diesem Grabesleibe einfach vorbeiführen zu wollen und an dessen Stelle eine Leiblichkeit zu fordern, zu der in keiner Weise mehr die Bezeichnung des *σῶμα χοϊκόν*, sondern nur noch, die des *σῶμα τῆς δόξης* passe. Christus sollte gleich mit seiner Auferstehung in den Stand der vollendeten Herrlichkeit erhoben worden sein, was doch nicht ist, so fern sein Leib «Fleisch und Bein» hat, da Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können. Wie sollen wir über diesen Widerspruch dessen, was unsere Theorie verlangen würde, mit dem, was die Evangelien über Christum aussagen, hinwegkommen? Sollen wir unsere Gesammtansicht fallen lassen, oder die Zuverlässigkeit der evangelischen und apostolischen Angaben anzweifeln? Die letztere Auskunft, zu deren Begründung allerlei vorzubringen heutzutage eben nicht schwer wäre, wird ein Besonnener kaum gut heissen können; die Zufluchtnahme zu der erstern brächte, solange man die Auferstehung Jesu muss gelten lassen, keinen erheblichen Gewinn. Denn mit Ausnahme der grob materialistischen und unbiblischen, kehrt die Schwierigkeit bei jeder Auferstehungstheorie wieder, dass sich das *σῶμα πνευματικόν*, dieses Charakteristicon der Auferstandenen bei dem auferstandenen Christus nicht recht vorfinden will. Aber wir bedürfen auch der eben erwähnten Auskunftsmittel gar nicht, sobald wir uns nur erinnern, dass Christi Auferstehung mit der unsrigen nicht schlechthin auf Eine Linie gestellt werden darf. Er steht nicht nur für sich auf, als der für seine Person zum Vater geht, sondern seine Auferstehung bildet ein integrirendes Moment in der Reihe derjenigen Thatsachen, durch welche sich die Ausführung des Erlösungswerkes für die Menschheit auf Erden vollzieht. Mit bestem Grund lässt sich behaupten, auf ihr ruhe die Erscheinung des Christenthums in der Welt [1]) und sie erst habe seiner weltüberwindenden Macht actu zur Weltüberwindung verholfen, eine Bedeutung, die ihr nur unter der Bedingung zukommen kann, dass sie zunächst in einer Rückkehr Christi auf die Erde bestanden habe. War denn die Wiedererscheinung des Gekreuzigten unter den Menschen auf Erden eine durch den Gang, den sein Leben genommen, zur Sicherstellung und Vollendung seines Werkes geforderte Nothwendigkeit: so konnte sie nicht anders als durch ein

1) *Hase*, Leben Jesu § 125.

erneutes Eingehen in die irdischen Lebensbedingungen und Lebensmedien erfolgen. Um seinen Aufenthalt nochmals, wenn schon nur vorübergehend auf dieser Erde in ihrer gegenwärtigen Gestalt zu nehmen, sich den Seinen zu zeigen, sie durch Erweisungen zu überzeugen, die Stricke des Todes haben ihn nicht zu halten vermocht, musste er sich auch die irdische Form der Leiblichkeit nochmals dienstbar machen, also in einem *σῶμα χοϊκόν* erscheinen, ohne welches es für den Seelengeist keine Bewirkung in der irdischen Diesseitigkeit gibt. Und da wäre es nun schwer erklärlich, wenn er an Platz der erdartigen Stoffe, welche sich derselbe Christ zuvor zum Leibesorgan angebildet hatte, nun andere Stoffe zu einer neuen Verleiblichung an sich gezogen haben würde, d. h. wenn er statt seines bisherigen Leibes, allem Gesetze der menschlichen Körperbildung zuwider, einen anderen Leib fertig angenommen haben sollte, zumal da mit Recht erklärt werden kann, der Leib Christi, des Sündlosen und Geistesmächtigen sei bereits vor seiner Kreuzigung in einem Maasse das reine, der Idee des menschlichen Erdenleibes entsprechende Werkzeug gewesen, wie sich diess von keinem anderen Menschen prätendiren lässt. Nur derjenige Organismus, der zuvor den geeigneten Träger seines einzigen Wesens abgegeben hatte, konnte ihm ein nochmaliges irdisches Dasein vermitteln. Einen andern Gang nimmt dagegen die processualische Entwickelung unter dem Geschlechte der Menschen: die Auferstehung versetzt sie nicht auf die adamitische Erde in deren jetzigem Sosein zurück, muss ihnen also auch nicht ihren alten adamitischen Körper von Fleisch und Blut zurückerstatten, sondern sie führt sie in jene künftige Existenzsphäre ein, welche die schlechthin vollendete ist, und von der Schrift als eine *neue* Erde und ein *neuer* Himmel bezeichnet wird. Sie bringt ihnen eine Umbauung, welche zu ihrem Charakter die Unverweslichkeit, Verklärtheit und Herrlichkeit hat, darin sie die Aehnlichkeit mit dem *himmlischen* Christus haben 1 Cor. 15, 49, woraus denn erhellt, dass es die Auferstehung Christi in ihrer Zusammengehörigkeit mit der *Himmelfahrt* ist, aber nicht seine Auferstehung für sich allein, welche dem Begriffe der Auferstehung des Menschen entspricht. Das Wunderbare und ihn vor allen Andern Auszeichnende, begründet in der Oekonomie seines Werkes, ist also diess, dass er nach seinem Tode in irdischer Weise zur Erde zurückkehrt, nicht, dass er überhaupt

auferstehl und zum Himmel eingehend, zur Rechten Gottes erhoben wird.

Diese Auffassung steht im Widerspruch mit der in der alten Kirche herrschenden, nicht weniger mit der Ansicht vieler Neueren. Ihnen gilt der Auferstehungsleib bei all der von ihm prädicirten Materialität als der vollendete, ins Himmlische gekehrte Leib der Verklärtheit, mit Einem Worte als das fertige σῶμα τῆς δόξης, dem die volle Fähigkeit, gen Himmel zu fahren, geeignet hätte. Die Auferstehung bildet den förmlichen Abschluss der Lebensentwickelung Christi, mit dem seine Persönlichkeit in der vollkommenen Uebereinstimmung ihres inneren und äusseren Zustandes zum wirklichen Besitz und Genuss ihres ureigenen Wesens, ihrer gotteinigen Freiheit gelangt (*Reich*), und die ganze Veränderung, welche der Uebergang aus der irdischen in die überirdische himmlische Leiblichkeit voraussetzt, muss mit ihrem Eintritt als beendigt angesehen werden. Denn wäre dem nicht so, heisst es, dann könnte die Auferstehung nicht die Bedeutung des Centralereignisses im Leben Christi behaupten, wie sie es thut, sondern sie müsste diese Ehre an die Himmelfahrt abtreten. Aber warum denn? dürfen wir fragen. Der Auferstehung Christi soll und darf die Wichtigkeit, der entscheidende Wendepunkt in seiner individuellen Lebensentwickelung zu sein, nicht verkürzt werden, ein geschichtliches Postulat, dem wir aber auch ohne die Annahme einer dem ewigen Reiche der Himmel angehörenden Leiblichkeit, die schon mit ihr vollendet gegeben wäre, genügen zu können glauben. Wir übersehen den qualitativen Unterschied zwischen der gemein irdischen Körperlichkeit und der Leibesbeschaffenheit des Auferstandenen mit ihren ausserordentlichen Kundgebungen nicht und wollen sogleich auf dieselbe zurückkommen. Hinwieder aber halten wir uns nicht berechtigt, die vorliegenden Thatsachen einem vorgefassten Auferstehungsbegriff, wenn auch mit möglichster Schonung, zum Opfer zu bringen. Die geschichtlichen Berichte bezeugen nun einmal, der Auferstandene sei mit einem Leibe von irdischer Art und Natur, mit einem Leibe von Fleisch und Bein, mit einem Leibe, der isst und wandert, erschienen, gerade wie wir es von einer Umleibung zum Behuf irdischer Wirksamkeit erwarten *müssen*. Und von einem solchen Leibe sagen wir, weil er seinem Grund und Wesen nach noch ein irdischer ist, er sei noch nicht der Leib, der werden

soll, nicht der Leib der Herrlichkeit, also auch nicht derjenige Leib, welcher nach dem paulinischen Kanon allein geeignet ist, zur Herrlichkeit einzugehen. Festhaltend an diesem Kanon sehen wir uns vielmehr zu der Annahme einer *verklärenden Verwandlung der Leiblichkeit Christi von der Auferstehung an* hingedrängt, deren Vollzug seine, der Entwickelung sichere Anlage an dem Auferstehungsleibe, sein Ziel an der Verklärtheit, sein schliessliches Resultat an der Himmelfahrt hat. *Lange* hält zwar dieser Anschauung von einer fortgehenden Durchdringung des Leibes vom Geist bis dahin, wo die wahre Kongruenz seiner Leiblichkeit mit seinem gottmenschlichen Princip erreicht und der Moment seines Fortgangs aus der diesseitigen Welt der Materialität und Sichtbarkeit von selbst gekommen ist, die Bemerkung entgegen, dass man, wenn man sie in die Zeit der vierzig Tage hinüber greifen lasse, damit eine todesartige oder todesähnliche Metamorphose des Herrn gerade in die Periode seines Triumphes verlege [1]). Allein von Todesartigkeit und Todesähnlichkeit können wir darin nichts erblicken, indem ein Emporgehobenwerden des natürlichen Leibes in die Sphäre des Geistes, wenn es gleich nothwendig mit einer stufenweisen Ueberwindung und Aufhebung der vergänglichen Bestandtheile verbunden sein muss, vielmehr Zeugniss von dem Vorhandensein der Todesfreiheit und der höchsten Lebensenergie ist. Muss einmal eingeräumt werden, der Leib Christi sei bis da, wo die Befähigung, in das jenseitige Reich der Himmel für bleibend einzugehen, in ihm wirklich geworden, der Gegenstand eines Verklärungsprocesses gewesen, dann ist in der That nicht abzusehen, warum dieser in die Zeit vom Sterben bis zum Auferstehen müsste eingegränzt gewesen sein, warum er sich nicht vielmehr über das ganze Zeitleben ausgedehnt und, nachdem der Tod mit seinen Folgen allerdings ein sehr hervorragendes Moment desselben gebildet, auch nach der Auferstehung abschliessend fortgesetzt haben sollte. Warum hörten die Erscheinungen in der vorigen Weise und Gestalt auf mit der Himmelfahrt, wenn nicht der letzte Rest des Bandes, der seinen Leib vermöge seiner irdischen Elemente noch in der Diesseitigkeit zurückhalten konnte, mit ihr aufgehoben worden wäre? Wie sollte er umgekehrt nicht schon gleich beim Auferstehen der Erde und ihren endlichen

1) Leben Jesu, II, 3, 1759.

Schranken gänzlich entrückt worden sein, wenn sein Leib schon in ihr die der Diesseitigkeit enthobene reine Erscheinung des Geistes gewesen wäre? Je grösser sich die Macht des Geistes über die vergängliche Leiblichkeit in der Auferstehung herausstellte, desto mehr muss ihr die Kraft, ihre Verklärung zum Abschluss zu führen, zugestanden werden. Paulus erklärt 1 Cor. 15, 51. 52 vgl. 1 Thess 4, 17, es werden die beim Eintreffen der Parusie Christi noch Lebenden plötzlich verwandelt werden[1]). Nun schreibt *Lange* selbst a. a. O. 1646 das schöne Wort, Christus habe sowohl den Tod der Entleiblichung als den Tod der Verwandlung in seine Erfahrung aufnehmen müssen, dem wir mit Freuden beipflichten, nur dass wir die Verwandlung nicht als einen Tod ansehen können, wie denn auch bei jenen Uebrigbleibenden das Verwandeltwerden nicht ein Sterben ist, sondern eben an die Stelle des Sterbens tritt. So wie Christus der Erstling worden ist unter Denen, die schlafen, so ist er auch der Erstling worden unter Denen, die verwandelt und verklärt ihm entgegengerückt werden, was aber nicht sowohl dann zutrifft, wenn Tod und Verwandlung sich decken, als wenn die Verwandlung seinem eigenen Entrücktwerden noch unmittelbar vorangeht, so dass auch diese Analogie zwischen ihm und einem Theile der Menschheit zu unsern Gunsten spricht[2]).

Indem wir also glauben, den Leib des Auferstandenen für ein *σῶμα χοϊκόν* nehmen zu sollen, bildet den dunkelsten Punkt in diesem ganzen Vollendungsprocesse die Frage nach dem Verhältniss der zwischenzuständlichen Verleiblichung zum Leibe der Auferstehung. Sich vorzustellen, jene sei in den Grabesleib eingegangen bei der Rückkehr Christi aus dem Hades, so dass der auferstandene Leib das organisch geeinte Produkt der zwei vorangehenden Formen der Leiblichkeit wäre, geht nicht, weil die dem Zwischenzustande enthobenen Elemente beim Ausgang daraus an ihn zurückfallen werden. Dennoch wird schon, weil sie eine höhere als die irdisch-endliche Lebensstufe repräsentirt, anzunehmen sein, dass sie nicht ohne treibenden Einfluss auf die einzige Besonderheit des Wiedererstandenen geblieben sein werde.

[1]) *Olshausen* zu 1 Cor. 15: «Der Begriff des Plötzlichen schliesst die Annahme einer allmähligen Vorbereitung des verklärten Leibes durch Wirkung Christi im Erdenleben nicht aus.»

[2]) Vgl. *Müller*, Lehre von der Sünde II. S. 394 ff.

Eine Form der Existenz von solcher Bedeutsamkeit kann in ihrem Resultate unmöglich ohne Wirkung auf die sie ablösende Gestaltung bleiben, wird vielmehr in ihrer Beziehung auf diese in irgend einer Art einen präformativen Charakter an sich tragen, wiewohl darüber nähere Angaben zu machen, wir uns nicht in Stand gesetzt sehen. Zum mindesten darf behauptet werden, es sei die Macht der Verleiblichung, jene Potenz des innern Leibes, durch die sich in rascher Folge ablösenden und anbildenden Leibesformen in die höchste Spannung versetzt und zu ausserordentlicher Energie erregt worden. Aber, wenn nun die durch den Zwischenzustand hindurch gegangene Persönlichkeit Christi zum Behuf erneuter Erscheinung unter den Seinen sich ihren natürlichen alten Leib wieder aneignen und dienstbar machen sollte, musste dieser nicht bereits der Verwesung verfallen und dadurch zur Wiederbelebung untauglich geworden sein? das ist ein anderer dunkler Punkt, der hart neben dem vorigen liegt. Die medicinische Wissenschaft erkennt in der Verwesung das einzig sichere Merkmal des eingetretenen Todes an, so dass man urtheilen sollte, der Leib Christi sei von seinem Tode an in ihren Process gezogen worden. Dagegen scheint die Thatsache seiner Auferstehung am dritten Tage dafür zu zeugen, dass ausnahmsweise sein Leib mit der Verwesung nichts zu schaffen gehabt habe. Allein wie sollte ihr dann vorgebeugt worden sein, oder besser, wodurch wäre sie vom Leichnahm Christi fern gehalten worden? Die Scholastiker lehrten ein persönliches Vereintbleiben der Gottheit Christi mit dem Leibe in Tod und Grab und folgerten daraus die Unverweslichkeit des begrabenen Körpers ohne sich durch den Umstand, dass die Vorstellung eine contradictio in adjecto enthält, beirren zu lassen. Dem Lutheraner subsistirt die todte caro unausgesetzt im Logos, der sie in lebensfähiger Integrität erhält. Neuere weisen theils auf des Geistes fortgesetzte Bezogenheit auf den getödteten Leib, theils sagen sie wie *Lange*, der Geist der Herrlichkeit habe segnend über ihm geschwebt oder, was dasselbe wird bedeuten sollen, er habe im Schoosse der Gegenwart Gottes geruht, wovon sie dann seine Bewahrung ableiten, — lauter Vorstellungen, denen wir schon um der ihnen anhängenden Unbestimmtheit willen kein grosses Gewicht beilegen können. Vorausgesetzt der Umstand, dass der Leib den Verwesungsprocess nicht durchgemacht, gehöre unter die unumgänglichen Bedingungen

für die Möglichkeit der Auferstehung, dann scheint uns weit gerathener, statt zur Erklärung des Phänomens ein unmittelbares Einwirken der Gottheit zu Hülfe zu rufen, zu versuchen, es sich auf möglichst natürliche Weise zurechtzulegen. Und da kommt uns nun die Erfahrung zu Statten, dass, obwohl die Verwesung, diese Zersetzung des Organismus in seine Elemente, als gleich mit dem Todesmomente anhebend wird gedacht werden müssen, nichts destoweniger in dieser Hinsicht bei verschiedenen Individuen und unter andern Verhältnissen noch eine sehr grosse Verschiedenheit obwaltet. Ihr Verlauf ist nicht selten ein ausserordentlich langsamer; Fleisch kann sogar Jahre lang in frischem Zustande aufbewahrt bleiben[1]. Dürfte er hiemit bei Jesu nicht in einziger Art aufgehalten worden sein, so dass der Bestand seines Körpers am dritten Tage, verglichen mit dessen Bestand am Kreuze, keine erhebliche Differenz geboten hätte? Wir wollen hiefür die Umstände, dass er nicht in Folge einer den Organismus zerstörenden Krankheit, sondern des gewaltsamen Todes am Kreuze starb, dass seinem Leichnahme eine Einbalsamirung zu Theil ward, endlich dass er sehr bald in ein neues Felsengrab, dessen Eingang ein grosser Stein schloss, gelegt ward, nicht urgiren, da sie, wenn auch nicht bedeutungslos, so doch immerhin nur untergeordneter Natur sind. Um so mehr glauben wir auf die Einzigkeit seiner Leiblichkeit bei all' ihrer Identität mit der gemein menschlichen Nachdruck legen zu dürfen: denn dass bei der organischen Verbindung von Leib und Seele die Sündlosigkeit, Heiligkeit und einzige Geistesfülle Christi einen Unterschied in der Qualität seiner uns sonst consubstantialen Leiblichkeit begründet habe, wird sich doch schwerlich in Abrede stellen lassen. Da wo die Sünde mit dem Ungeist nie eine Stätte gehabt hat, dagegen der Geist Gottes in ungehemmter Mächtigkeit von Anfang an das Lebensprincip gewesen ist, muss auch der Geist den Leib in einem Maasse in seine Macht bekommen haben, von dem die Erfahrung ausser diesem einzigen kein weiteres Beispiel aufweisen kann, da muss ein Verklärungsprocess, eine Durchdringung dieses Systems vergänglicher Elemente vom Geiste anheben, welche sich

[1]) *Valentin*, Physiologie des Menschen, I. S. 13; *Berzelius*, Chemie, 3te Aufl. IX. 782 ff.; *Burdach*, Antropologie, S. 615; v. Schubert, Gesch. der Seele, 2te Aufl. S. 317.

stetig über die ganze Zeit des Erdenlebens erstreckt. Anhaltspunkte dafür, dass Christi Leib der Gegenstand einer allmähligen Entwickelung in diesem Sinne gewesen sei, bieten uns Ereignisse aus seinem Leben wie das Wandeln auf dem See und die Verklärung auf dem Berge dar. Von einem solchen geweihten und geheiligten Leibe, der irdisch-menschlichen Erscheinung des göttlichen Geistes, wird man annehmen können, er sei nicht in gleicher Weise den Gesetzen der Desorganisation wie jeder andere menschliche Leib unterstellt gewesen. Aber gesetzt auch, es müsste die Verwesung eingeräumt werden[1]), so erlauben wir uns zu fragen, ob nicht auch dann die Möglichkeit der Wiederbelebung zugestanden werden müsste? Sollte das wiedereintretende Vermögen der Leibesbildung nicht vermocht haben, die den anorganischen Gesetzen bereits heimgegebenen Bestandtheile des Körpers wieder den organischen unterwürfig zu machen, so wie sich an Platz der etwa verflüchtigten und in andere Verbindungen übergegangenen Elemente nach Bedürfniss andere zuzueignen? Ja, liesse sich nicht sagen, dass eben auf diesem Wege der Verwesung die menschliche Natur Christi sich ihrer nur accidentellen Beschaffenheit entledigt habe? Wie dem auch sei, — denn einen über jeden Zweifel erhobenen Entscheid gibt es hier nicht — dem Bekenntniss, es bei der Auferstehung, als der Wiederherstellung eines seinem Wesen nach *irdischen* und todt gewesenen Leibes, mit einem Wunder zu thun zu haben, ist nicht zu entkommen, und einmal diess anerkannt, kann auch die Frage über Verwesung oder Nichtverwesung, mag sie so oder anders beantwortet werden, keine unübersteigliche Schwierigkeit bilden.

Nach dem Bisherigen kann nun aber auch das Moment der Geisterhaftigkeit, das an der im Wesentlichen noch irdischen Leibhaftigkeit des Auferstandenen erscheint, jene an das Ueberirdische und Herrlichgewordene erinnernde Seite des Wiederbelebten, die so oft als das unzweideutige Merkmal vollendeter Verklärtheit genommen wird, nicht mehr allzusehr auffallen. Der Zustand des Lebens Christi während der vierzig Tage seines letzten Erdenaufenthalts war ein ausnahmsweiser, der sich bei keinem der sündigen Gattungsgenossen wiederholt, mit Nothwen-

[1]) Actor. II, 31 lässt sich als nicht diplomatisch genaue, sondern bloss populäre Aussage nehmen.

digkeit begründet in dem Gange, welchen die Ausführung des Erlösungswerkes durch ihn gewonnen hatte. Schon vor seinem Tode hatte sein erdartiger Leib sich unter der Influenz des übermächtigen Geistes mehr und mehr, ebenfalls in einem durchaus einzigen Maass, dem pneumatischen Leibe entgegengebildet, ihn pneumatisch bestimmt und bewegt, wie diess überhaupt die Aufgabe und Arbeit des Geistes gegenüber der ihrem letzten Grunde nach mit ihm einheitlichen Natur ist. Aus der Krisis des Todes, als deren Ergebniss, musste sich dann in dieser successiven, auf die endliche Verklärung abzielenden Entwickelung von Innen heraus gleichsam ein Knotenpunkt absetzen, welcher ebenso sehr die Momente der vorausgegangenen Entfaltung resultatlich zusammenfasste, als den Boden für eine neue Phase bereitete. Hiezu trat endlich noch als eigentliches Agens das durch die Sphäre des Zwischenzustandes hindurchgegangene und dadurch in eine gehobene Aktivität getretene Lebensprincip der mit dem Logos persönlich geeinten Seele Christi. Das ist die eigenthümliche Besonderheit der Faktoren, denen die eigenthümliche Besonderheit des Auferstehungsleibes als deren Produkt entspricht. Ein mächtiges Werden aus dem alten, bereits zuvor in Fluss gebrachten Leibe von Fleisch und Blut in den neuen und der Unvergänglichkeit angehörenden war mit dem Auferstehen gesetzt, der Leib Christi in ein eigentliches und letztes Stadium des Uebergangs aus dem einen in den andern gebracht. Je mehr also, um uns eines Ausdrucks von *Conradi*[1]) zu bedienen, «der natürliche Leib schon in den geistlichen einbegriffen und mit ihm begeistigt, das Sterbliche vom Leben verschlungen war», desto mehr musste sich eben jener merkwürdige zweiheitliche Charakter der Erscheinung Christi, irdische Leibhaftigkeit verbunden mit überirdischer Geisterhaftigkeit, herausstellen, gemäss welchem der Leib sich noch ebensosehr an die Bedingungen der diesseitigen Existenz geknüpft zeigt, als er ihnen andererseits schon enthoben ist.

Bevor wir weiter gehen, werden wir uns jedoch noch einer nicht zu verachtenden Einsprache wider diese ganze Anschauungsweise, welche wir mit der Absicht, die Bedeutung des Hingangs

[1]) Selbsbewussts. u. Offenb. S. 308. Vgl. damit *Rothe*, Ethik § 560, Anm. und *Göschel*, zur Lehre von den letzten Dingen S. 161.

Christi zum Hades für die Entwickelung seiner Persönlichkeit im Zusammenhang zu erläutern, dargelegt haben, erwehren müssen. Es sollte uns nämlich wenig wundern, wenn ihr auch von Solchen, denen wie uns Auferstehung, Verklärung, Himmelfahrt als Thatsachen in der Reihe der Lebensereignisse Christi gelten, ihre wunderliche Abenteuerlichkeit vorgehalten würde. Haben wir doch nicht weniger als *vier auf einander folgende Stadien* gesetzt, welche die Leiblichkeit Christi durchlaufen haben soll, ja streng genommen sogar vier nach einander sich ablösende *Arten der Leiblichkeit*: 1) die irdische, der unsrigen wesensgleiche, für sein Leben vor dem Kreuzestode; 2) die zwischenzuständliche, für die Erscheinung in der Welt der Abgeschiedenen; 3) die neubelebte, in die der Verklärtheit sich aufhebende irdische, für den letzten Aufenthalt bei den Seinen; 4) die verklärte und pneumatische für die Einkehr in das Reich der Vollendung Und zwar sollen alle diese vier verschiedenen Leiblichkeiten in raschester Zeitfolge, in der Kürze von einigen vierzig Tagen die organische Umleibung Christi gebildet haben, so dass er es mit der Ansichnahme und Heimgabe seiner Verleiblichungen nicht gar viel anders gehalten haben müsste, als etwa unser Einer mit dem Kleide, das er anzieht und wieder hinlegt, um ein zweites und drittes umzuwerfen. Wie viel Bestechendes indess diese Instanz für das unmittelbare Gefühl haben mag, so vermag sie uns doch nicht von unserer Ansicht abzubringen, wohl aber macht sie noch eine Erläuterung, wie es mit ihr gemeint sei, nöthig. Was zunächst die unterschiedlichen Daseinsformen anlangt, in denen Christus hinter einander zur Erscheinung kommen soll, so ist daran zu erinnern, dass nach allbekannter Erfahrung das eine und selbige geschöpfliche Wesen nicht an eine einzige Form der Existenz sich gebunden zeigt, sondern dass ihm deren naturgemäss mehrere eignen können. Schon das pflanzliche Lebensgebiet, z. B. das Korn, das in den Halm übergeht, liefert den Beweis, welchen Wechsel der Form die Creatur zu ertragen vermöge. Im animalischen Leben, auf dessen höhern Stufen, tritt die Verwandlung des Einzelwesens nach seiner Formart geradezu als allgemeines Gesetz auf: das befruchtete Ei wird in ein Lebendiges, ein ζῶον umgewandelt, Ganz besonderes Interesse bietet in dieser Beziehung das Verhältniss von Ei, Raupe, Puppe und Schmetterling dar, das uns die Möglichkeit einer überraschenden Wandelbarkeit innerhalb des

Lebenskreises des nämlichen Wesens veranschaulicht. Beim Menschen sodann sind uns, correspondirend den drei ihm zugewiesenen Daseinssphären, drei unter einander sehr verschiedene Daseinsformen entgegengetreten. Es sind keine anderen, als die wir auch bei Christo anzuerkennen uns gedrungen gesehen haben, nur dass bei ihm die irdische Leiblichkeit, welche in der obigen Zählung nach dem Tode als eine nicht neue eigentlich nicht zum zweiten Male aufgeführt zu werden brauchte, ausnahmsweise nach dem Hingang zum Hades nochmals verwandt wird, so dass demnach auch in Christi Lebensentwickelung nach Aussen ein solcher stufenmässig fortgehender Wechsel in Form und Art der leiblichen Umbauung im Allgemeinen nichts der Denkbarkeit Widerstrebendes an sich haben kann. Ist dessen ungeachtet damit der Anstand gegen die ganze Auffassung noch nicht beseitigt: so kann der Grund davon nicht mehr in der Aufeinanderfolge mehrerer Leibesorganismen, sondern muss nur noch in der ausserordentlichen Zeitkürze liegen, in der sie sich folgen. Allein von der Zeit Einwendungen herzunehmen, dürfte im vorliegenden Falle am allerwenigsten statthaft sein: das menschliche Subjekt richtet sich weder in seinen geistigen, noch auch in seinen physischen Entfaltungen nach einem für die ganze Gattung feststehenden Zeitmaass, sondern von sehr anderen Bedingungen wird deren schnellerer oder langsamerer Verlauf bestimmt. Zwar ist der Zeitraum von nicht zwei vollen Tagen für die Erscheinung und daherige Verleiblichung im Zwischenzustande zum Erstaunen kurz. Man vergesse aber nicht, dass nach biblischer und allgemein christlicher Betrachtung die Dauer zwischen dem Absterben der Einzelnen und dem gleichzeitigen Auferstehen Aller, für sie ebenfalls sehr verschieden, um Jahrtausende kürzer und länger, ausfallen muss; ferner, dass, unter Voraussetzung der Richtigkeit unserer Gesammtanschauung, für die in der Nähe der Parusie Sterbenden ein ungefähr eben so rasches Durchmachen der zwischenzuständlichen Daseinsstufe wie bei Christo angenommen werden muss. Und bei welchem menschlichen Individuum könnte ein in der Art beschleunigtes Durchschreiten dieses dem Menschen gesetzten Stadiums weniger auffallen als bei ihm, der nicht nur im Reiche des Geistes einen Umschwung herbeiführte, welcher besonders auch im Verhältniss zu der auf seine Begründung verwandten Zeit ohne Beispiel dasteht, sondern

dessen Seele vermöge ihrer gesammten Eigenthümlichkeit die Potenz, sich leiblich zu organisiren, in einem Masse geeignet haben muss, mit dem das gemein menschliche den Vergleich nicht aushält? Also auch die Kürze des Zeitmaasses wird hier keine Instanz abzugeben berechtiget sein.

Wenn übrigens dem ganzen Process der sucessiven Umgestaltung des σῶμα χοϊκόν in das σῶμα τῆς δόξης, so wie wir ihm im Vorangehenden nachzugehen gesucht haben, noch eine gewisse Härte anhängt: so ist nicht ausser Acht zu lassen, dass diess nicht sowohl auf Rechnung des wirklichen Processes als unserer Darstellung zu setzen ist, welche uns die Nöthigung auferlegte, die einzelnen Momente gesondert zu verhandeln. In Wahrheit aber will der Process nicht als ein in mehreren geschiedenen Akten sich auswirkender gefasst sein, sondern als ein *durch die Dauer des Lebens* sich fortziehender, darin jene hervorstechenden Momente mehr nur die Bedeutung von Entwickelungsknoten epochemachender und zusammenschliessender Natur haben. Schliesslich heben wir nochmals hervor, dass wir im vollen Bewusstsein stehen, es mit einem Geheimniss zu thun zu haben, dessen innerer Verlauf schlechterdings jenseits der menschlichen Erfahrung liegt, weshalb wir selbst unserem Bestreben, es in etwas aufzuhellen, keineswegs mehr Werth beimessen, als es der Natur der Sache nach beanspruchen *kann*.

Aus dem Vorangehenden resultirt nun auch, — und damit wenden wir uns wieder speciell dem Descensus und zwar der Frage nach seiner christologischen Wichtigkeit zu, — dass dem Descensus in Bezug auf die Person des Erlösers keine aparte, irgend wie für sich bestehende Dignität zukommt, die sich ausserhalb des Zusammenhangs mit den übrigen Wendepunkten seines Lebens fixiren liesse. Im innigsten Verbande mit den andern Momenten hat er selbst nur die Bedeutung, in der Entwickelungsreihe der Ereignisse, durch die sich seine Person vollendet, ein einzelnes Moment zu sein. Sollen wir aber das eigenthümliche Wesen dieses besonderen Momentes bemerklich machen, so bezeichnen wir den Descensus als dasjenige Mittelglied im Leben Christi, in dem uns die *Vermittelung der Gegensätze zwischen seinem Tode und seiner Auferstehung* vor die Augen gelegt ist. Der Descendirende erscheint als der wahrhaft gestorbene, der irdischen Bedingtheit entrückt, sein Tod als schlechthin vollzogen, für sich

die Auferstehung negirend. Aber er erscheint ganz ebenso als der Lebendige und als Lebendiger sich Ausweisende, dessen wesentliche Qualität durch den Tod keine Alteration erfahren hat, der zwar noch nicht Auferstandene und doch der Auferstehung Zustrebende, der Verklärung seines Wesens für die höchste Bethätigung im Reiche der Vollendung entgegensehend So wie wir am Descensus den bestimmtesten Ausdruck für die volle Trennung des Todes und der Auferstehung haben, die abstrakt gefasst beziehungslos ausser einander liegen, so stellt er auch den Zusammenhang beider dar und hebt die zwischen inliegende Kluft in sich selber auf. Der Gestorbene ist hier auch der Lebende, der im Tode das Leben hat, der Descensus somit als die Einheit des Todes und der Auferstehung zu begreifen, der aus dem einen Stand in den andern hinüberleitet [1]).

Eng mit dieser Stellung hängt das Urtheil über die alte Controversfrage zusammen, ob der *Descensus dem Erhöhungs- oder dem Erniedrigungsstande* zuzuweisen sei. Wiewohl sie in dieser Fassung für die Glaubenslehre der Gegenwart ziemlich alle Bedeutsamkeit verloren hat, so fällt die Entscheidung je nach der Vorstellung, welche man sich von dem Hingange gebildet hat, immer noch widersprechend aus. Dr. *E. Franke* [2]) zieht ihn, nach der von ihm gegebenen Darlegung ohne alle Ursache, zur Erhöhung, *Strauss* meint, räumlich betrachtet könne man ihn als *κατάβασις* zur Erniedrigung rechnen, als ob die Stände je mit einem räumlichen Oben und Unten zu schaffen gehabt hätten. Das Gewöhnlichere, ungleich Zutreffendere ist jedoch, dass man in ihm die beiden Stände sich begegnen und in einander übergehen lässt, wonach die Ansichten der zwei Confessionen zu vereinen wären, mag man nun wie *Steiger* den Descensus als Erhöhung durch Erniedrigung, (was indess vom Tode eben so gut gesagt werden könnte), oder mit *Göschel* als Erniedrigung, aber weil er die Erniedrigung vollendet, zugleich auch als Erhöhung, also als den Wendepunkt für die Erhöhung bestimmen [3]). Aller-

[1]) *Marheineke*, System der chr. Dogm. 1847 S. 331 spricht sich ähnlich aus, nur dass den Ausdrücken dort nicht dieselbe Werthung unterlegt werden darf wie hier.

[2]) Lehrbuch der chr. Relig. 1844. S. 161 ff.

[3]) *Steiger*, Commentar zum 1ten Brief Petri. S. 361; *Göschel*, a. a. O; Evang. Kirchenzeitung, Februar 1848. S. 112 ff.

dings lässt sich die Erscheinung Christi im Hades einseitig weder unter den einen noch unter den andern Status subsumiren, wenn man anders den von uns eingenommenen Standpunkt festhält; am wenigsten ist sie die Fortsetzung und Vollendung der Exinanition. Das äusserste und letzte Stadium der Erniedrigung bezeichnet der Tod, der Tod am Kreuze, die erste und unterste Stufe der wirklich gewordenen und sich den Menschen kund gebenden Erhöhung wird durch die Auferstehung dargestellt. Im Zwischenzustande ist Christus nicht mehr der Exinanirte, weil der von der irdischen Endlichkeit in ihrer Beschränktheit Entbundene, zur Ausdehnung seiner Heilsthätigkeit auf eine zweite Menschenwelt Berufene und Befähigte, aber auch noch nicht der Erhöhte und in der Erhöhung Verklärte, weil der aus ihrer endlichen und vergänglichen zur bleibenden und *ewigen Form* hindurchdringenden, in dieser erst zum Abschluss der Explication ihres Inhalts gelangten Gottmenschheit noch nicht theilhaft. Die Erniedrigung hinter sich, die Erhöhung vor sich, bietet der Descensus der Dogmatik, soweit sie die Ständelehre auch ferner in der Personlehre in traditioneller Weise zu verarbeiten für nöthig erachtet, die concrete Einheit beider dar, ohne welche sie vermittelungslos an einander gereiht zu sein scheinen würden. Während sich nach der von uns versuchten Einreihung des Descensus in die Verlaufsreihe des Lebens Christi die Entwickelung auch durch die Stände als eine geradlinige, Moment um Moment aus sich heraussetzende anschauen lässt, müsste das Fortschreiten durch die Stationen der Exinanition und Exaltation nach orthodoger Betrachtungsweise eher unter dem Bilde eines Spitzwinkels vorgestellt werden, dessen nach Unten gehender Schenkel jenen, dessen nach Oben laufender diesen Status versinnlichte.

Welches der *Ort* sei, da sich Christus hinzubegeben hatte, haben wir schon gesehen Es war nicht die Hölle im heutigen Verstande, so dass man besser thun würde, auch die Bezeichnung «Höllenfahrt» ganz aufzugeben. Er konnte sich nur dahin verfügen, wo die Seelen im Zwischenzustande weilen, in den Hades. Er selbst sagt, er gehe zum Vater, in dessen Hände er seinen Geist befiehlt, oder auch, er werde im Paradiese sein. Unser Denken wird darunter weniger eine bestimmte, für sich abgeschlossene Localität innerhalb der Oertlichkeit des Hades zu verstehen haben, als vielmehr nur einen bestimmten Zustand *im*

Hades, die Seligkeit in der absoluten Einheit mit dem Vater, wie sie ihm allein zukam und erst durch seine Erscheinung zu den wirklichen Attributen der Zuständlichkeit im Hades treten konnte.

b) *Die soteriologische Bedeutung, oder die Erscheinung Christi unter den Todten als Moment der Heilsbewirkung.*

Es ist nun aber, wie wir schon früher bemerkt, nicht die Art der einzelnen Momente des äussern Lebens Christi, nur in einer Beziehung zu seiner persönlichen Einzelheit zu stehen und ihre Bedeutung innerhalb des Kreises seiner für sich genommenen Individualität rein aufgehen zu lassen. Ein jedes der Ereignisse, die in ihrer Aufeinanderfolge zusammen den geschichtlichen Verlauf seines Lebens ausmachen, hat zugleich ein Verhältniss zu dem durch ihn begründeten Werke. Nicht zwar als wäre je eines der unterschiedlichen Momente des Werkes der Heilsbeschaffung an je eines der epochemachenden Ereignisse seines Lebens ausschliesslich gebunden, als wäre dessen Bewirkung ganz und nur in einem von den übrigen ausscheidbaren Lebensabschnitte erfolgt. Die in sich einheitliche, geschlossene Totalität seines Werkes duldet ebenso wenig als die sie vermittelnde, auch in sich geschlossene Totalität seines Lebens eine derartige mechanische Zurechtlegung. Wohl aber charakterisirt die hervortretenden Lebensmomente die Eigenthümlichkeit, symbolische Ausprägungen für die Hauptmomente des Gesammtwerkes zu sein, oder es concentrirt und gipfelt sich in ihnen sogar eine bestimmte Seite der Heilsthätigkeit Christi. So ist die Ermöglichung der Versöhnung der Menschen mit Gott nicht auf das Leiden, respektive Sterben eingeschränkt, auch die übrigen Lebensakte involviren sühnende Kraft, nur dass eingestanden werden muss, dass doch der Tod hier die vornehmste Stelle einnehme. Ueberhaupt sind die besonderen Schicksale des Gottmenschen von einem Strahlenglanze umleuchtet, der ihnen eine über die individuelle schlechthin hinausgehende, universelle Wichtigkeit verleiht: als die Schicksale dessen, der der gottgewollte Mittelpunkt für die zur lebensvollen Einheit mit Gott bestimmte Menschheit ist, eignet ihnen eine bestimmte Beziehung zu ihm nach seiner *Allgemeinheit* für die Menschheit. Versuchen wir dem zufolge den zwischenzuständlichen Christus nach der Seite seiner Universalität zu be-

greifen, so führt uns diess auf die Frage nach der *Wirkung seines Erscheinens unter den Todten* und dessen Zusammenhang mit seinem Werke.

Von einer Wesensbethätigung und Wirksamkeit Christi bei seiner realen Gegenwart im Zwischenzustande zu reden, liegt nun um so mehr Berechtigung vor, als wir uns gedrungen gesehen haben, auch den übrigen Abgeschiedenen die Fähigkeit zuzusprechen, sich in einer Summe von Lebensaktionen zu erweisen. Wirkliche Kraft bleibt nie und nirgends ohne Effekt, ohne sich in Hervorbringung von Bewegung und Leben zu manifestiren; Wirkungslosigkeit ist der Beweis vorhandener Unkräftigkeit. Christo aber, der gottmenschlichen Persönlichkeit, kommt die höchste Energie zu, so dass bei seiner absoluten Kräftigkeit die Annahme passiver Zuständlichkeit zum Ungedanken wird. Er ist der für und für wirkende, auf jeder Stufe seines Daseins das ihm eigenthümliche Werk betreibend und seiner Vollendung entgegenführend. *Beck* sagt: «Mit dem Todesmomente, mit dem Hingang des Geistes bricht die Lebenswirksamkeit im Geiste, ausserhalb des Fleisches durch die nun wirksame innere Gotteskraft nunmehr frei entbunden, auch siegreich hervor, — nirgends spurlos vorübergehend, sondern überall neue Lebensbewegungen und die Anfänge einer neuen Entwickelung begründend, als der Alles Erfüllende». A. a. O. S. 529. Wir stimmen dem zu, nur dass wir «die volle Funktionsfreiheit» in ihrem Verhältniss zu der diesseitigen Erweisungsfakultät nicht so stark zu betonen wagen, da sie wie hier, so auch dort an die der Daseinssphäre correspondirenden Bedingungen gebunden sein muss, also nur eine relativ gesteigerte sein kann.

Objekt dieser jenseitigen Kundgebung konnte nicht die auf der Erdoberfläche sich bewegende Menschheit sein. Mit dem Tode, dem Culminationspunkte der irdischen Wirksamkeit Christi, war die Verwirklichung der Erlösung, so weit sie eine in der That des Erlösers beschlossene Objektivität ist, erreicht; um sie für den Menschen als die durch den Eingebornen vom Vater in Gestalt des Menschen und als Mensch vollführte Erlösung darzustellen und der Möglichkeit ihrer Aneignung durch das Subjekt die nöthige Sicherheit zu geben, bedurfte es zunächst nur noch ihrer Beglaubigung und Sicherstellung durch die Auferstehung. Für das Weilen im Zwischenzustande blieb somit keine die dies-

seitige Menschheit unmittelbar beschlagende Aufgabe zurück. So sicher unter dieser das formell endliche Individuum nur in der Form des irdischen Menschen in der Weise der Spontaneität wirken kann, so sicher konnte den Gegenstand der Wirksamkeit Christi im Hades nur der jenseits des Grabes stehende Theil der Menschheit bilden. Der Hades umspannt aber, wie wir früher gesehen, die Gesammtheit aller Abgeschiedenen von Anfang an, in den unterschiedlichsten Stadien ihrer innern Entwickelung. Ihn erfüllt eine Menschenwelt, die nicht nur im Allgemeinen als andere Hälfte der Menschheit eine Parallele zu der hierseitigen ausmacht, sondern mit ihr auch noch die Sündhaftigkeit, die Entwickelungsfähigkeit und die creatürliche Willensfreiheit gemein hat, so doch, dass die geistigen Dispositionen, religiösen und ethischen Zustände, hier ausgeprägter, zugespitzter erscheinen. Und wiewohl neben der Neigung zum Verharren und Fortschreiten in der diesseits gewonnenen Grundrichtung auch die Möglichkeit einer Umkehr aus ihr zu behaupten ist; so muss er doch vor dem Erscheinen Christi in ihm als ein Reich betrachtet werden, darin die Sünde zur allgemeinen Beschaffenheit der vorhandenen Subjekte gehört, sintemal die geschöpfliche Persönlichkeit, wie sie sich auch entfalte, aus sich selber nie und nimmer zur Ueberwindung und Herausarbeitung des ihr inhärirenden Princips der Sünde aus sich gelangt. Diese als ein Reich der Sünde zu bestimmende Region des Zwischenzustandes gibt jetzt allein den Schauplatz, die selbst unter dem Kampfe wider sie nicht über die Sünde, ihre Schuld und ihren Bann hinauskommenden menschlichen Individualitäten geben einzig die Objekte der Thätigkeit Christi ab.

Ueber *Inhalt und Ziel* seiner Wirksamkeit kann unter Voraussetzung, dass es mit den wesentlichsten unter den dargelegten Prämissen seine Richtigkeit habe, nicht wohl Streit walten. Nach dem Zeugnisse der Schrift bestand seine Funktion «unter den Geistern im Gefängniss» in der Predigt des Evangeliums, d. i. in der Verkündung von der Gnade Gottes in ihm, bei welcher Bezeichnung wir unter Festhaltung der Identität der jenseitigen mit der Predigt Christi auf Erden den Hauptaccent nicht sowohl auf die *Form*, als vielmehr auf den *Inhalt* der Bethätigung werden legen dürfen. Denn es ist nicht anders denkbar, als dass mit der Ablegung des Körpers, der veränderten Existenzsphäre u. den andern Lebensmedien auch das Wirken in formeller Hinsicht eine angemessene Umwandlung zu

erfahren habe, dieweil es, materiell betrachtet, dasselbe bleibt. Christus war drüben in der Einheit seines persönlichen Wesens mit sich selbst wie jede andere Seele, eine Seele unter den Seelen in zwischenzuständlicher Gestalt, aber eben die Heilands- und Erlöserseele. Das reine Abbild des unsichtbaren Gottes, der Abglanz seiner Herrlichkeit und die Erscheinung seines Wesens in der Umschränkung einer menschlichen Persönlichkeit, konnte seine Erweisung schlechterdings keine andere als die Auswirkung des ihm eigenen gottmenschlichen oder in ihm Mensch gewordenen Logos-Lebens sein. So gut jeder Theil seines Lebens überhaupt als erlösend begriffen sein will, war auch jetzt sein Thun ein erlösendes, auf Mittheilung der ihm immanenten Erlösungskraft oder des ihn schlechthin erfüllenden Geistes- und Liebeslebens Gottes gerichtetes; es zielte demnach negativ auf die Befreiung von der Sünde und Sündenschuld, positiv auf die Einpflanzung des wahrhaft göttlichen Geistesprincips mit seiner Heil schaffenden Mächtigkeit ab. Es handelte sich folglich dabei nicht um die einfache Herübernahme des für die Oberwelt objektiv vollbrachten Erlösungswerkes und um dessen Geltendmachung für die Bewohner des Hades, als wäre die objektive Durchführung der Erlösungsthat hier in dem Sinne das fertige Erlösungswerk, dass den Jenseitigen nur noch die Theilnahme daran zu eröffnen nöthig gewesen wäre. Diese Vorstellung früherer Zeiten beruht auf einer mechanischen Ansicht, welche man von dem Wege, auf dem die Erlösung durch Christum zu Stande gebracht worden ist, hegte, zum Theil noch hegt. Gesetzt es wäre dem so, dass Denen im Hades von dem auch für sie gültigen Verdienste, das vorab ein durch den Tod erworbenes Verdienst ist, gleichsam nur Notiz zu geben war, dann müsste mit Grund bezweifelt werden, dass das Heilswerk in der Form einer geschlossenen Objektivität, subjektiv vollziehbar, hätte dargestellt werden können, da zu seiner Begründung und zu seinem Abschluss die Auferstehung erst noch hinzuzutreten hatte. Zur Appropriation des Heilgutes an die Zwischenzuständlichen bedurfte es aber weder der Auferstehung noch des Todes Dessen, der wie das Subjekt, so auch das wahre Objekt des Heilsgutes ist. Für sie existirte dieser Tod nicht, so dass dessen Complement, die Auferstehung, die mit dem Tode gesetzte Verdunkelung der Heilsenergie nicht erst zu entfernen und in das wahre Licht zu stellen nöthig hatte. Sich jener Welt ein-

bilden als stets wirksame Erlösungscausalität, das konnte der Heilige Gottes, ohne dass zu dem Ende jene Vermittelungen erforderlich gewesen wären, die für die Oberweltlichen nicht zu umgehen waren. Kommt es doch beim Werke der Erlösung in letzter Beziehung nicht auf bestimmte Erweisungen seiner Macht, noch auf die Offenbarung seiner göttlichen Liebesfülle in bestimmten, so und so gestalteten Thaten an, sondern auf die persönliche Selbstmittheilung der in der Person des Erlösers auf urkräftige Weise vorhandenen Lebensenergie Gottes, für welche jenen nur die Dignität des Organs beizulegen ist. Nach diesen Andeutungen ist die biblische Angabe von einer Predigt Christi unter den Abgeschiedenen zu verstehen von der Predigt im weitesten Sinn, gleichbedeutend mit Offenbarung und Selbstvollziehung des Heilslebens in Christo überhaupt. Den innersten Kern, den eigenthümlichen Charakter in seiner Wirkungsweise bildet ohnehin nicht sowohl sein Lehren und Thun als vielmehr das, dass er sich in solchem Lehren und Thun der verlornen Welt als Der *zeigt und darstellt*, der er ist, die nie wirkungslose, der Idee congruente Realisation des ewigen Urbildes, oder wie Olshausen zu Joh. 3, 14 sehr wahr sagt: des Menschen Sohn ist *selbst* das von Gott Allen hingestellte Objekt des Glaubens. Daran allein war hiemit auch drüben die beseligende Aktuosität geknüpft, dass er sich den erlösungsbedürftigen Seelen in der absoluten Sufficienz seines Wesens manifestirte, woraus erhellt, dass sie ihrem Wesen, Inhalt, also auch Ziel nach von der hierseitigen nicht verschieden gewesen sein kann. Indem er hingeht, wird er, der zur gesammten Menschenwelt, nicht bloss zu einem Theile der Menschheit gesandt ist[1]), auch für die Genossenschaft der Gestorbenen der Prophet von Gott, der Hohepriester der Einzelnen, der König in ihrem Reiche. Seine persönliche Selbstdarstellung war durch sich selber die Kundmachung der höchsten Wahrheit des Lebens, seine Erscheinung die Offenbarung Gottes, die Erscheinung des Lichtes der Welt, sein Hingang der Hingang Dessen, der gekommen war, die Wahrheit zu zeugen. Hierin lag seine prophetische Erweisung, deren Bestimmung es ist, für die Versöhnung zu disponiren, die Einigung mit Gott einzuleiten. Nun war der Inhalt des von ihm Dargebotenen, von einer empfänglichen Um-

[1]) *Lange*, a. a. O. II. 3. S. 1642.

gebung einmal organisch in sich hereingenommen, nichts Anderes als die Selbstverwirklichung seines persönlichen Lebens oder der erlösungskräftigen Liebe Gottes im Anderen, welche sich im sündlichen Subjekt durch die Momente des Gerichtes über die Sünde, der Versöhnung, der Gerechtwerdung und des Friedens mit Gott vollzieht, so dass der Prophet in der Fülle des ihm ureignen Lebens und Geistes sich in hohenpriesterlicher Art als der Versöhner herausstellt. So endlich als der Fürst des Lebens erfahren und als der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit erkannt, eröffnete sich ihm die ihm zuständige königliche Wirksamkeit auch in der Todtenwelt und er wurde zum Haupte der Seinen, die er regiert, um ihnen an seiner schlechthinigen Seligkeit Theil zu geben. Dadurch dass sich seine gottmenschliche Persönlichkeit durch Wesensgegenwart und Selbstdarstellung nicht nur gegenüber, sondern mitten in einer unversöhnten sündlichen Gemeinschaft als eine solche verwirklichte, in welcher sich Gott auf einzige Weise den endlichen Geistern mittheilt, sollte er der zum begriffsmässigen Leben der jenseitigen Menschheit sich erweiternde Mittelpunkt werden.

Mehr Schwierigkeit bietet die Frage nach dem *Erfolge der Wirksamkeit Christi* unter den Zwischenzuständlichen, weil wir für ihre Beantwortung rein an die Consequenz aus den dargelegten Prämissen und die Analogie der Diesseitigkeit gewiesen sind. Wir haben zum Theil bereits erinnert, dass die erlösende Bethätigung der Idee gemäss alle Bewohner, die gesammte im Sepositionsorte vorhandene Menschheit umfassen musste. Denn es lässt sich überall kein Massstab entdecken, dessen Anwendung für die Einen die Zulassung in den Kreis der Erlöserfunktion, für die Andern den Ausschluss aus deren Sphäre begründen könnte. In der relativen Differenz ihrer aktualen Wesensbeschaffenheit wenigstens kann Christo gegenüber, vor welchem Alle objektiv dieselbe Erlösungsbedürftigkeit haben, keine Berechtigung zu einer Ausscheidung der Einen liegen, während jede andere, die durch irgend welche äussere Rücksichten bestimmt wäre, sich gegen den Vorwurf der Willkührlichkeit nicht rechtfertigen könnte. Freilich vermögen wir nun nicht zu entscheiden, in welcher Weise der Erlöser sich in eine Beziehung zu der Gesammtheit der abgeschiedenen Individuen gesetzt habe, ob in selbsteigener Person, oder ob etwa dadurch dass er, ähnlich wie auf Erden, zunächst mit einer gewissen

Anzahl in Verbindung getreten sei, aus der gleichsam ein neuer Apostelkreis, das Licht und Salz für die Menge der Uebrigen hervorgegangen wäre. Genug, die Kunde von seiner Erscheinung musste zu Allen durchdringen, sein Eintritt in den Hades eine gewaltige Bewegung der Geister zur Folge haben, und mit ihm selbst die neue Lebensschöpfung sich in ihn hinübergepflanzt finden Demnach konnte auch die Wirkung der Heilsoffenbarung Gottes in ihm im Allgemeinen nicht verschieden sein von derjenigen, welche die Heilsanbietung Christi gemäss ihrer besonderen Bestimmtheit überall und jederzeit bei den aus der Dienstbarkeit der Sünde nicht herausgekommenen Menschenseelen hat: Allen das Leben bietend, gereicht sie doch je nach der Stellung, welche sie sich zu ihr geben, den Einen zum Fall und Gericht, nur den Andern zum Auferstehen und Leben. Seine Erscheinung ist je und je entscheidungsvoll, an ihr müssen die Gedanken offenbar werden, der sittliche Werth und Unwerth des Menschen muss sich vor ihr herauskehren, so wie er diese Erscheinung als den absoluten Massstab, an dem er gemessen wird, sich muss gefallen lassen. So ist mit Christo eine Scheidung der Seelen-Gesammtheit in den Zwischenzustand getragen, eine Dualität, welche sich nicht mehr einfach nach dem innern Gehalte des irdischen Lebensertrages richtet, sondern tiefer geht, indem es bei ihr darauf ankommt, ob die rettende Kundgebung des Vaters im Sohne ihnen ihrer eigensten Wesenheit zufolge ein Geruch des Lebens zum Leben oder aber des Todes zum Tode geworden sei.

Des in Cristo erschienenen Heils freuen sich die heilsbedürftigen Seelen, diejenigen welche die Wahrheit und Gerechtigkeit wollen und lieben wie die Schrift sich ausdrückt, die *πτωχοὶ τῷ πνεύματι.* Bei der Selbigkeit der Subjekte und des Heilsobjekts können auch die subjektiven Bedingungen für die Theilnahme an diesem, so wie zur fortschreitenden Bemächtigung desselben nur wieder die hierseitig gültigen sein, nämlich Busse und Glaube, und kann auch der Verlauf der Heilsordnung nicht ein anderer sein als bei den Irdischen. Welche sich vermöge der in ihnen vorhandenen Qualität zur Person des Erlösers hingezogen fühlen, können nicht umhin, beim Anschauen seines absolut heiligen Wesens ihren sittlichen Totalzustand zu verwerfen, ihre Sünde und Schuld zu erkennen, sowie sich selber wegen ihrer Verletzung des Willens Gottes und Wegkehr von seiner erbarmenden Liebe

zu strafen. Damit ist im Grunde das Andere schon gegeben, die Aufnahme des in Christo wirklichen Lebens der Wahrheit und Gottgemässheit, das zuversichtliche Ergreifen und sich Zueignen der in ihm sich manifestirenden Liebe Gottes und der hingebenden Unterordnung an sie, welches geschieht durch den Glauben, als das Organ für die Theilnahme am Leben Gottes. Da wo aber durch den Glauben eine lebendige Verbindung mit Christo und durch ihn die beseligende Gemeinschaft mit Gott hergestellt ist, findet sich die Seele in ihr eigenthümliches Lebenselement hineinversetzt: die Wiedergeburt vollzieht sich, die Restituirung des sittlichen Vermögens in seiner ursprünglichen Kräftigkeit erfolgt, die in der Macht des Geistes fortgehende Erneuerung nach dem Bilde Gottes tritt in Kraft. Sie geht mit Einem Worte in den Process ein, dessen Momente Versöhnung und Rechtfertigung, Heiligung und Freiheit, Frieden und Seligkeit sind.

Woran hängt es aber, wenn ein Individuum sich auf das Bekanntwerden mit dem Erlöser der Busse und dem Glauben erschliesst? Wir werden zunächst auf seine Freiheit, begründet in der ihm zu eigen gegebenen Selbstständigkeit seines Willens, zurückzugehen haben. Es steht überhaupt in der Möglichkeit des Menschen, eine Entscheidung für oder wider das Offenbarwerden Gottes in Christo zu nehmen. Aber jene Freiheit ist concret gefasst keine unbedingte; umgekehrt hat sie eine Schranke an der im vorangehenden Leben sich eingebildeten Grundrichtung des Seelensinns, ihre Entschliessung beruht in der Regel auf einer innern Nothwendigkeit, auf einer Prädisposition der Willensbestimmtheit. Einer jeden ethischen Lebensbethätigung muss eine sich mit allen übrigen in's Gleichgewicht setzende Nachwirkung auf die künftige Beschaffenheit des Subjekts eingeräumt werden, so dass aus der Summe aller sittlichen Bethätigungen in der Vergangenheit eine feste Stimmung des Willens resultirt, welche für die Stellung, die er sich zu dem sich ihm darstellenden Erlöser gibt, vom grössten Belange ist. Die irdische Lebensführung steht hiemit nicht in einem gleichgültigen Verhältniss zu der jenseitigen Entscheidung, wie oft gegen die Behauptung von der Möglichkeit einer Bekehrung nach dem Tode eingewandt worden ist, sondern durch sie ist eine Neigung zur weiteren Befestigung in der einmal eingeschlagenen Richtung gesetzt, doch so, dass wir die Annahme der absoluten Unmöglichkeit, diese Neigung zu überwinden und

in eine andere Richtung einzugehen, nicht vertreten möchten. Wenn *Lange* die Erwählung eine in das tiefste Wesen ursprünglich gesenkte Qualität nennen kann, so wird es vorzugsweise diese nun schon aus dem Zustande der Potentialität herausgetretene, bis auf einen gewissen Grad aktualisirte Qualität sein, auf die es abkömmt, ob man eine innere Zusammengehörigkeit oder einen innern Widerspruch zwischen seinem eigenen Wesen und zwischen dem erschienenen Christus entdecke. Wir werden also den Kanon hinstellen können, in welchem Maasse sich das Individuum in seiner sittlichen und geistigen Entwickelung der Idee des menschlichen Wesens zugekehrt, in dem werde es sich nun auch zu Christo als deren urbildlicher Realisation hingezogen fühlen und umgekehrt, - nur mit der Einschränkung, dass auch noch jetzt die Thunlichkeit, in der Kraft der Freiheit und Selbstbestimmbarkeit mit der durch die Vergangenheit begründeten Entwickelungsreihe abzubrechen und einen neuen Anfang zu setzen, nicht geläugnet werden darf[1]).

Wiewohl die Sünde ein schlechterdings allgemein menschlicher Zustand ist, auch die sittliche Beschaffenheit ausserhalb des Kreises der Erlösung beim Tode nach Grund und Wesen immer eine sündhafte und böse genannt werden muss: so ist es doch erfahrungsmässige Thatsache, dass auch da, wo das Evangelium noch nicht ist, sich eine grosse Differenz des sittlichen Werthes unter den Einzelnen kund gibt. Es sind unter ihnen Solche, die den Geist unbedingt an die Triebe der Sinnlichkeit, an das Gesetz der Selbstsucht preisgegeben haben, aber auch wieder Solche, welche einen sehr ernst gemeinten Kampf für die Erfüllung der Forderungen des sittlichen Gesetzes im Gewissen, für die Erreichung des anerkannten Ideals des Menschen bis an's Ende geführt haben und mit der lebendigsten Sehnsucht nach dem ungefundenen Vollkommenen hinübergegangen sind. Bei diesen Letztern ist demzufolge auf das Vorhandensein des Bewusstseins von dem Widerspruch zu schliessen, in welchen sie die Sünde mit dem göttlichen Princip ihres Wesens gebracht hat; wir sollen annehmen, dass die peinigende Erkenntniss des an ihnen zehrenden Zwiespaltes nicht nur

[1]) Vgl. die schöne Ausführung über das Verhältniss der nothw. Entwickelung aus seinem innern Grunde zum Freiheitsbegriff bei *J. Müller*, Lehre v. d Sünde II. 72 ff.

das Verlangen nach innerer Einheit und Frieden, sondern auch nach Erlösung angefacht habe, was nichts anders als die negative Vorbereitung auf das Ergreifen der sich ihnen darbietenden Liebe und Gnade Gottes in Christo ist, während in Betreff der Erstern im Allgemeinen nicht Grund vorliegt, dasselbe zu vermuthen.

Wenn es nun der Erlöser beim Hingang zum Hades mit den Juden und Heiden der vorchristlichen Zeit zu thun bekommt, so lässt sich über den Erfolg seiner Zeugenthätigkeit unter ihnen annähernd folgendes Speciellere urtheilen. Eine umsichtige Würdigung der alttestamentlichen Religion und des Heidenthums wird in diesen beiden Formen des religiösen Bewusstseins immer deutlicher Vorstufen der verwirklichten absoluten Religion oder des Christenthums anerkennen müssen. In Betreff der erstern, als der Religion des sittlichen Gesetzes, ist man darüber so gut wie allgemein einverstanden, wie es sich denn bei der eigenthümlichen Beschaffenheit ihrer Richtung auf, und ihrem darin begründeten äussern Zusammenhang mit der Erlösungsreligion, also bei der Voraussetzung der Möglichkeit einer naturgemässen sprunglosen Fortentwickelung des frommen Israeliten bei seinem Uebergang in diese Erlösungsreligion, kaum anders denken lässt. Ihren streng folgerichtigen Abschluss auf der praktischen Seite findet sie in der Gesetzesbusse, die als das gerade Widerspiel der subjektiven Friedigung nicht umhin kann, die Forderung einer positiven Erlösung zu stellen und, über sich selbst hinausweisend, sie zum eignen Ersatz prophetisch zu setzen, symbolisch zu anticipiren. In soweit ist der wahre Israelit auf die Erscheinung Christi durchaus genügend vorbereitet: nicht nur harrt er ihr als der ihm göttlich verheissenen entgegen; sondern der Fromme des Alten Bundes geniesst auch schon den Vorschmack der in Christo gebotenen Heilsgüter, Vergebung der Sünden, Versöhnung und Frieden mit Gott, und einen seiner Gemeinschaft mit Gott entsprechenden Grad von Seligkeit. In welchem Maasse Sündenerkenntniss und hoffnungsvolles Verlangen nach Erlösung den Grundton seines innern Lebens ausmacht, in dem Maasse steht er bereits unter dem Einfluss der rettenden Gnade Gottes. Aber auch das Heidenthum will als eine, wenn gleich mehr nur negative nicht wie die vorige in sie ausmündende Vorstufe der Erlösungsreligion angesehen sein. Es ist in seinen mannigfaltigen Gestaltungen allerdings weit entfernt, *die* Religion zu sein, allein

darum hört es nicht auf, doch *eine* Religion zu sein, also nicht nur der Ausdruck einer Bezogenheit, sondern die Ausprägung eines wirklichen Zusammenstrebens des Menschlichen und Göttlichen, in welcher Qualität ihm wenigstens eine relative Wahrheit zugestanden werden muss. Einmal ist es keineswegs alles Göttlichen entleert, wie sehr es sich gerade durch die Verkehrtheit seiner Gotteserkenntniss charakterisirt. Sodann liegt ihm daran, dem Menschen eine Gemeinschaft mit diesem Göttlichen zu vermitteln, eine Befriedigung seiner höchsten Geistesbedürfnisse herbeizuführen, was es auf Grund der in ihm vorhandenen, freilich durch Un- und Aberglauben sehr verdüsterten und überwucherten Wahrheit versucht. Auf seinen höhern Entwickelungsstufen verräth es übrigens in seiner Mythologie noch viele, zwar der Sammlung in Einen Brennpunkt ermangelnde, aber dem verschütteten Schachte der schöpferischen Uroffenbarung entwundene Strahlen aus dem Abglanz göttlicher Herrlichkeit, in die schwungvolle Form der Phantasie verkleidete Anklänge an die wesentliche Wahrheit, zerstreute Wahrheitskörner, eingefasst in die plastischen Gestaltungen idealer Charakterbilder und ihrer lebensvollen Beziehung auf einander, wie schon die Alexandriner andeuteten, und in der auf seinem Boden entsprungenen Philosophie neben manchem glücklichen Griff wenigstens ein ernstes Ringen, sich in den Besitz der wahrhaftigen Erkenntniss des Göttlichen zu setzen. Endlich reagirt auch im heidnischen Bewusstsein die dem Menschen auf unverlierbare Weise eingepflanzte Macht des Gewissens, als untrüglicher Sinn für das Rechte und Gute, wodurch in ihm die Empfänglichkeit für die Erweisungen der göttlichen Gnade bewahrt wird: auch im abgefallenen Menschengeiste reagirt ja überhaupt noch der Wille der göttlichen Liebe fort.[1]) So gewiss nun mit Zuversicht vorausgesetzt werden kann, es habe jenseits nicht an solchen Seelen aus dem Judenthum gemangelt, welche durch das tiefgefühlte Bedürfniss, sich mit Gott wahrhaftig versöhnen zu lassen, überhaupt durch die mit dem Jehovadienste vereinbare Stufe der Frömmigkeit, auf das Erscheinen des Erlösersubjekts vollkommen vorbereitet waren:

[1]) Vgl. damit *Schweizer*, Glaubenslehre der ref. Kirche, über das præludium incarnationis I. 232. 239; II, 357. 370. Die weitern Ausführungen in meinem Aufsatze: Besteht wirklicher Heilsbesitz auch ausserhalb des Zusammenhangs mit Christo? in der deutschen Zeitschrift 1851.

so sicher darf angenommen werden, dass diese bei seinem Eintritt in den Zwischenzustand die es erfüllende Lebenspotenz in sich aufgenommen haben und dass in seiner Gemeinschaft, in der Einheit mit ihm, die Versöhnung und Erlösung an ihnen real vollzogen worden sei. Ebenso ist zu sagen, wie es auf Erden geschehen und noch geschieht, werden diejenigen Seelen aus dem Heidenthum, die ihre Götter verehrt mit lauterem Gemüth, und in ihren Bildern sich zur hingebenden Anschauung an das Göttliche erhoben, die in tiefer Ahnung der Idee des Menschen nach der Vollkommenheit getrachtet, aber nicht weniger auch diejenigen, welchen der väterliche Cultus die Ruhe des Geistes, den Frieden des Herzens nicht bot, die deshalb mit sich selbst verzehrender Sehnsucht dem Kommen des vollkommenen Cultus, der Anbetung des lebendigen Gottes im Geist und in der Wahrheit entgegenharrten, und im Suchen darnach, in Gegensätzen herumgetrieben, das Erlösungsbedürfniss in sich tragend, zur Grube fuhren, Christo bei seiner Kundgebung zugefallen sein, indem sie in ihm die Offenbarung dessen erblickten, was das ideale Objekt ihres erfolglosen Strebens gebildet hatte. In Betreff der Uebrigen, mögen sie nun in roher Stumpfheit sich bewusstlos der Selbstsucht überlassen, mögen sie die richterliche Wirksamkeit des sich ankündigenden sittlichen Bewusstseins beharrlich darnieder gehalten haben, über sie lässt sich keine Vermuthung mit einiger Sicherheit aufstellen, da der Strahl der beseligenden Liebe Gottes zwar immer noch in die Seele dringen und ein Liebesleben mit Christo entzünden konnte, aber eben so gut die Möglichkeit des Gegentheils eingeräumt werden muss. — So ist der Hingang des Erlösers von einziger Wichtigkeit für die Welt der Todten: zum Ergebniss hat er die Herstellung einer Gemeinde von Auserwählten, von begnadigten Kindern Gottes, für welche der Zwischenzustand aufgehört hat ein Strafzustand zu sein. Mit ihm ist die Einpflanzung des Reiches Gottes und seines Princips in das Gebiet der jenseits des Grabes Stehenden erfolgt, während sie zuvor in einem Reiche der Sünde und Unversöhntheit zusammen waren.

Zunächst können also nur die zur Zeit seines Hinscheids bereits Gestorbenen und im Hades Befindlichen von der Thätigkeit Christi umschlossen worden sein. Aber wird es erlaubt sein, bei der Beschränkung auf diese Vorchristlichen stehen zu bleiben? Wären sie nicht die Bevorzugten neben den Mengen der seither da-

gewesenen oder von der Zukunft noch zu erwartenden Heiden, zum Theil auch Juden, welche ohne ihre besondere Verschuldung die Verkündung des Evangeliums vom Reiche, zum Zeugniss für sie, hier nie vernommen haben oder voraussichtlich nie vernehmen werden? Womit liesse sich denn jener Vorzug motiviren? Mit Ausnahme davon, dass die Einen vor, die Andern nach Christo gelebt, ist kein Unterschied von einiger wesentlicher Bedeutung unter ihnen auffindig zu machen; die Zeit aber ist eine der Endlichkeit zugehörige Kategorie, ausser Stand eine Scheidung zwischen den Menschen im Verhältniss zur Gnade zu rechtfertigen. Die Anlage zum Gottesbewusstsein, die Bestimmung für die Seligkeit in der lebensvollen Gemeinschaft mit Gott, ebenso der sündliche Gemeinzustand, sie sind bei Diesen und Jenen die specifisch selbigen, wie auch die Erlösungsbedürftigkeit, objektiv genommen, die nämliche ist. Nicht weniger will die Gnade, als das Erlösungsprincip, das nur in Christo zur vollen Selbstentfaltung gelangt, ihrer Idee nach als universelle begriffen sein, welche Fassung sowohl an der Schrift ihren Halt hat, (Röm. 5, 18; 11, 32; 1 Tim. 2, 4. 6; 1 Joh. 2, 2); als sie von dem richtig erkannten Verhältniss der durch ein nur abstraktes Denken nicht verwirrten Begriffe Gottes und der natürlichen Persönlichkeit gefordert wird. Es gilt auch nach dieser Seite das Wort, dass es vor Gott kein Ansehen der Person gibt. Sollen wir uns denn die Ermöglichung einer Realisirung der ewigen Versöhnung der nach dem Wiederaustritt Christi aus dem Hades unversöhnt in ihn Eingehenden denkbar machen: so kann diess kaum anders geschehen, als durch die Annahme, dass die Erscheinung und Wirksamkeit des Erlösers nicht etwas Vorübergehendes, auf die Dauer seiner Anwesenheit im Behältniss der Abgeschiedenen Eingegränztes geblieben sei, was auch der Analogie seines Wirkens auf Erden zuwiderliefe, sondern dass sie einen ähnlichen organisirten Nachklang zur Folge gehabt habe und durch alle Zeiten behalte, wie ihn sein prophetisches und sacerdotales Amt hier in der organisirten Verkündung des Worts und der Sakramentsverwaltung findet. Dieser Annahme wird man nicht Unvernünftigkeit zum Vorwurf machen dürfen. Denn Leben und Beleben, Dasein und Sichauswirken ist bei Christo eins und dasselbe. Das ihn erfüllende Lebensprincip war das Lebensprincip der Empfänglichen geworden, die absolute Idee in realer Weise in sie, und durch sie in den Hades eingegangen, von wo an sie sich

ihrer sauerteigartigen Natur gemäss in ihrer bleibenden Heilskräftigkeit, durch das Reich der Sünde in Reaktion und Fluss gesetzt, bewähren musste. Nachdem einmal seine Person mit dem von ihr vorgefundenen Kreise in wesentliche Beziehung getreten war, und das neue Leben im Geiste in ihm Aufnahme gefunden hatte, wird dieses gottmenschliche Leben mit jedem künftig hinzutretenden Theile der Menschheit in wirksame Berührung gebracht, um sich von jenem ursprünglich gepflanzten Mittelpunkte aus, natürlich in völliger Angemessenheit zu den dort geltenden Daseinsbedingungen, in's Unendliche weiter zu verwirklichen. In diesem Sinn sagt *Göschel* in seiner Anzeige der Schrift von *König*: «das Heil, wie es durch den Menschen Jesus den Menschen zugekommen ist, wird auch nur durch Menschen den Menschen zugetragen. Darauf beruht das Institut der Kirche und die Mission. Dürften wir nun hoffen, dass auch für die Unterwelt durch die erste Predigt der Grund zur Fortsetzung gelegt und der Same zur Fortpflanzung ausgestreut worden sei, damit das Wort weiter laufe; so kann in dieser fortgehenden Wirksamkeit des Wortes in der Unterwelt überall keine Hemmung seiner Wirksamkeit in der Oberwelt gefunden werden». Und dahin wird auch *Nitzsch* verstanden sein wollen, wenn er schreibt, es sei wunderlich, mit der Kürze der drei Tage seines Aufenthalts im Hades Christi Wirksamkeit abschneiden zu wollen. Von hier aus wird man im Stande sein, das Wahre anzuerkennen, was in den abenteuerlichen Vorstellungen der alten Väter aus der griechischen Kirche von einer Vorherverkündigung der Ankunft Christi durch die Propheten in der Todtenwelt, von einer Taufe der Propheten durch die Apostel u. s. w. liegt.

Glauben wir demnach für den Zwischenzustand eine durch den einmaligen Hingang des Erlösers begründete, irgendwie organisirte Heilsgemeinschaft annehmen, somit als Folge jener kurzen Thätigkeit ein continuirliches Fortwirken Christi der ausgebreitetsten Art hinstellen zu dürfen, im Wesentlichen correspondirend dem Organismus der Kirche auf Erden, so dass auch jenseits, wenn man es so nennen kann, sein Werk ein für alle Zeiten gültiges wäre: alsdann erstreckt sich die Wirkung jenes Hingangs nicht bloss auf die Heiden, Juden, Mohammedaner, sondern ausnahmslos auf alle von seiner Erscheinung hinweg bis auf die Zeit seiner Parusie in's Todtenreich Wandernden, gleichviel, ob

sie während ihres irdischen Lebens von der Botschaft des Evangeliums erreicht oder nicht erreicht worden seien, ob sie im Glauben gestanden oder dem Unglauben sich überlassen haben. Soweit uns ein Urtheil zusteht, verfallen nun einmal Alle ohne Unterschied dem Zwischenzustande im Hades so gut als dem Tode, so dass auch Alle ohne Unterschied daselbst die Nachwirkung des Aufenthalts Christi in ursprünglicher Kräftigkeit zu erfahren bekommen. Indess, was soll denn eine derartige erneute Versetzung in die Sphäre der mittlerischen Gnadenwirkung Gottes für die Christen, zumal für die gläubig und in dem Herrn Entschlafenen? Wozu würde ihnen der Weg, die Wahrheit und das Leben nochmals nahe gelegt, nachdem es bereits im Erdendasein geschehen? Wir antworten mit einer Gegenfrage: Wären sie dessen etwa nicht mehr bedürftig? Man darf sich dabei nicht durch die Vorstellung beirren lassen, als müssten Alle, wie verschieden auch die Stadien ihrer persönlichen Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser seien, in der nämlichen Art und auf dem gleichen Punkt von der, dem jenseitigen Reiche einorganisirten Heilspotenz der Gnade Gottes angefasst werden. Nicht an Alle wird z. B. die erste Berufung zur Theilnahme am Himmelreiche neu gerichtet, an alle die nämlich nicht, an welche sie zuvor schon auf wirksame Weise gelangt ist. Sondern das Evangelium, worunter wir den Complex des durch Christum den Menschen Gewordenen begreifen, erfasst auch drüben jede menschliche Individualität immer wieder auf derjenigen Entwickelungsstufe, auf welche es sie gehoben findet: für jede, auch die von des Herrn Geist und Leben ergriffene, besitzt es stets das ihr noch Abgehende, ohne dass sie auf irgend welcher Stufe des in ihr sich vollstreckenden Processes seiner fördernden Einwirkung schon entwachsen wäre. Es ist nicht zu bestreiten, die zum Glauben Gekommenen haben in ihrer gliedlichen Zugehörigkeit zu dem, der das Haupt ist, die volle Sicherheit von der künftigen Realisirung probehaltiger Reinheit des Herzens und Heiligkeit ihres Wesens durch das Mittel stetiger Erneuerung. Phil. 1, 6. Eben in dieser, als göttlich mächtige Potenz in ihnen angelegten, mit Sicherheit sich aktualisirenden Abrogation der Sünde und Bewirkung der heiligen Ebenbildlichkeit Gottes liegt der Grund der Vergebung ihrer Sünden und ihrer Rechtfertigung durch Gott, welche anticipirend sich also auf einen Zustand des Subjektes stützt, der seinem Principe nach ein wirklicher, aber

seinem faktischen Zielpunkte nach erst noch ein zukünftiger ist. Allein die Entsündigung ist zur Zeit des Todes erfahrungsmässig noch bei keinem Gläubigen vollendet, sondern es behauptet die Sünde in der Regel noch einen gar nicht unbedeutenden Spielraum, wenn sie auch schon längst und bestimmt im Mittelpunkte des Lebens überwunden ist. Je nachdem bei ihnen die Sündhaftigkeit, obwohl in ihrer Macht gebrochen, so doch noch Raum behalten hat, je nach dem der neue nach Gott geschaffene Mensch in wahrhafter Gerechtigkeit und Heiligkeit noch nicht fertigen Bestand gewonnen hat, ist auch der Genuss der Seligkeit noch kein vollständiger. Für sie nun kann der von den Kräften des Geistes Christi erfüllte Zwischenzustand nur die Bedeutung eines Läuterungszustandes haben. Indem sie den Kampf wider die ihnen verbliebene Restanz von Sündhaftigkeit fortführen, fliesst ihnen dort aus dem den Hades durchwaltenden Geiste des Herrn, aus dem in ihn hineingebrachten Leben Gottes, welches das Element ihres Daseins bildet, ohne Unterlass die heiligende Kraft zu, die zu ihrem endlichen Resultat, als Bedingung der Vollendung, die gänzliche Aufhebung der Sünde und des selbstischen Triebs, so wie die Herstellung des Ebenbildes Gottes hat. Dabei versteht sich die Antwort auf die Frage, ob ein solcher unter den Einflüssen der Gnade sich vollziehender Läuterungsprocess ein schmerzloser sei, von selbst. Reinigung und Läuterung, zumal von den letzten Wurzelfasern der Sünde, lässt sich nicht denken ohne Busse und wider sich selbst gerichteten Kampf, welche beide nie ohne Schmerz abgehen [1]).

Wie für die Gläubigen, so nehmen wir aber die in den Zwischenzustand versetzte Erlösung natürlich auch für alle andern, von dem Arme der Kirche auf Erden Umspannten, für die Heiden und Juden innerhalb ihres Bereiches in Anspruch, mag sich im Weitern ihr negatives Verhältniss zum Heilsglauben noch so mannigfaltig gestaltet haben. Ohne hier den Ursachen ihres Soseins nachzugehen, auch ohne auf die feinern Schattirungen einzutreten, können wir doch im Allgemeinen unter den getauften Unversöhnten gewisse Classen oder Stufen von Bewusstseinszuständen unterscheiden, auf welchen angelangt, sie vom Tode überholt werden.

[1]) Vgl. *Kern*, chr. Eschatol. 114; *Tholuck's* Anzeiger 1848. Nr. 38; auch *Romang*, System S. 495.

Entweder stehen sie zum Evangelium mehr oder weniger im Verhältniss der Indifferenz, sei es, dass es ihnen nie in seiner vollen Reinheit erschienen, in Folge ihres besondern Bildungsganges für sie unverstanden geblieben sei, oder dass ihre geistige Dumpfheit ihnen seine Bedeutung für sie verhüllt habe: genug, ihre Stellung zum Erlöser ist noch die der Unbestimmtheit, weder positiv noch negativ markirt. Oder infolge der richterlichen Funktion des göttlichen Gesetzes und der im Herzen dadurch hervorgerufenen Reaktion wider die Sünde und Schuld herrscht in ihnen das Verlangen der Erlösungsbedürftigkeit vor, ohne dass ihm bereits die ersehnte Befriedigung geworden wäre: sie befinden sich, bald bewusster, bald unbewusster, auf dem Wege zu Christo. Oder dann, nachdem sich der Wille, den voraufgehenden Erweisungen des göttlich Guten und Wahren im Innern zum Trotz, auf die Seite des Bösen zurückgeschlagen, und dadurch die gesammte Geistesthätigkeit vom Boden der Wahrheit verdrängt worden, hat sich bei ihnen unter sich steigerndem Heimfall an die Macht des Widergöttlichen in der abnormen Entwickelung, der Unglaube in religiöser, die Verhärtung in sittlicher Hinsicht herausgebildet. Von keinem dieser Bewusstseinszuständen ist die Undenkbarkeit zu prädiciren, dass sie sich, zu den Kräften der Erlösung in eine erneute Beziehung gebracht, den Lebenszuflüssen der Gnade zugänglich erzeigen, nur dass sich die Aussicht für die zweite Classe am günstigsten, für die letzte am ungünstigsten herausstellt. Wir dürfen die Hoffnung hegen, zumal wenn wir die mit dem Ausscheiden der Seele aus den irdischen Weltverhältnissen verbundene Veränderung mit in Anschlag ziehen, es werden viele Hindernisse dahinschwinden, welche sich der Entgegennahme des Heils im Diesseits widersetzt hatten. Im Fernern aber lässt sich auch hier der Frage nach der Menge der Seligwerdenden nur mit der unbestimmten Art der Antwort begegnen, deren sich der Herr Luc. 13, 23. 24 bedient. Einzig da wo der Culminationspunkt der sündlichen Entwickelung erreicht und als dessen Ausfluss die Sünde wider den heil. Geist zur That geworden ist, muss mit Bestimmtheit die Thunlichkeit einer Rückkehr zu Gott im Stande der Abgeschiedenen verneint werden. Auch ist einzuräumen, dass die Möglichkeit, Angesichts des durch Christum vermittelten göttlichen Offenbarungslebens, in der selbstischen Abkehr davon, bis zur that-

sächlichen Lästerung fortzugehen, auch noch für den Zwischenzustand vorhanden bleibt.[1])

So können wir nicht umhin, mit *Lange* die thatsächliche Umgestaltung der zwischenzuständlichen Verhältnisse als Ergebniss des Hingangs Christi hinzustellen. Dem Wesen nach besteht es in der Verpflanzung des Reiches Gottes in die Welt der Gestorbenen, und vergegenwärtigen wir uns die Idee dieses Reiches als urbildliche Gemeinschaft seiner Genossen auf dem lebendigen Grunde der Liebe Gottes: so gehört es zu den feinsten Bemerkungen, welche *I. L. König* gemacht hat, wenn er sagt, es besitze also auch der Zwischenzustand seine Geschichte und auch den alttestamentlichen Scheolsvorstellungen, als Darstellung seines Bestandes vor Christo, sei Wahrheit zuzuerkennen. Will man nach lutherischer Weise die Bewirkung des descendirten Herrn in seinen Triumph über den Teufel und die Zerstörung seiner Macht setzen, — wir haben nichts dawider, in wie fern jede Erweiterung des Reiches Gottes, jede Hineinziehung von Seelen in das Liebesleben Gottes ein solcher Triumph ist. Indem der Herr nacheinander in die Mitte der Lebenden auf Erden getreten, dann sich zu den im Todtenreich Gehaltenen gewandt, endlich sich zur Rechten Gottes im Himmel gesetzt hat, hat er sich die Aeusserung seiner Mächtigkeit in allen Sphären des Daseins vermittelt, auf dass es sie alle erfülle und mit sich eine.

Hiemit sind wir am Schlusse unserer Abhandlung angelangt. Unsere neuere protestantische Theologie mag nun zusehen, wie sie ohne die hier vorgetragene Lehre, die übrigens im Einzelnen noch da und dort einer genauern Bestimmung oder auch wohl einer Berichtigung bedürfen wird, zurecht kommen will. Sie mag es sich klar machen, ob sie in ihr nicht ein unentbehrliches Glied der christlichen Betrachtungsweise erkennen müsse, ob sie sich zutrauen könne, die Lehren von der Person Christi, aber noch mehr von dem ausschliesslichen Vorhandensein des Heils in Christo und der Nothwendigkeit des Glaubens an ihn, von der Imputation und überhaupt der Justification, dann wieder die eschatologischen Anschauungen, die Lehre von der Allgemeinheit des Weltgerichts

[1]) Der abgeschiedenen Kinder erwähnen wir hier nicht besonders, da das etwa Hergehörige sich aus dem Bisherigen leicht ergibt. Ueber die Basis, von der für sie auszugehen wäre, stimmen wir ganz mit *Romang*, a. a. O. 416, *J. Müller*, a. a. O. II, 350 überein.

durch Christum insbesondere, zu einem befriedigenden Abschluss zu bringen, wenn sie nicht dem Dogma vom Descensus in der entwickelten Fassung, wenigstens den Hauptbestandtheilen nach, im organischen Complexe der christlichen Glaubenswahrheiten eine Stelle anweist. Will man die vollständige Entsündigung, so wie das Eingehen der Person und des ganzen Personlebens in die lautere Strömung des ewigen Lebens für die, vermöge der bloss imputirten Gerechtigkeit Gerechtfertigten im nachirdischen Dasein nicht zugeben, und diess doch auch nicht als eine Bewirkung des Todes ansehen, weil es nicht angeht: so kann es nicht fehlen, dass der Widerspruch gegen die evangelische Rechtfertigungstheorie zusammt ihrer Grundlage, wie er von Anfang an sich geltend zu machen versucht hat, immer neu hervortrete. Aber auch die Kardinalgewissheit des christlichen Bewusstseins vom alleinigen Heile in Christo ist nur zu halten unter Voraussetzung der Richtigkeit der Annahme, dass göttliche Selbstmittheilung durch den Mittler Christus in Form des Offenbarungslebens auch jenseits des Grabes erfolge, wenn anders der empirischen Beschränktheit des religiösen Gefühls nicht gestattet werden soll, die es verletzende Härte und Willkühr auf Gott selber zurükzuwerfen. Das Organ, an welches die volle Lebensmittheilung Gottes gebunden erscheint, ist der Gottmensch, und reale Lebensgemeinschaft mit Gott, durch welche die Aktualisirung der Idee des endlichen Subjekts, seine Erhebuug zur Freiheit in Seligkeit, bedingt wird, ist nur im Gottmenschen gegeben.

Diese Wahrheit aus dem Grunde aufgeben, weil sie den Ausshluss vom Heile für Die, welche ausserhalb jener durch den erschienenen Gottmenschen Jesus Christus zugänglich gewordenen Gemeinschaft stehen bleiben, zu ihrer Kehrseite hat, heisst den innersten Kern des christlichen Bewusstseins und mit ihm das Christenthum selbst aufgeben. Wie sehr nun diess zu unsern Grundüberzeugungen gehört, soll man uns deshalb doch nicht mit dem Vorwurf kommen, wir seien mit den vorliegenden Erörterungen auf die Entdeckung eines «Ausweges» ausgegangen, um «eine der stärksten Waffen» der Deisten, Rationalisten und neuen Kritiker gegen den Offenbarungsglauben, hergenommen von der unerträglichen Inhumanität der Consequenz aus der Lehre von der Beschränkung der Versöhnung und Erlösung auf den gläubigen Zusammenhang mit dem historischen Christus, unbrauchbar zu machen. Freilich hat bereits

der Wolfenbüttler Fragmentarist wider den Inhalt von Sätzen wie Joh. 14, 6; Act. 4, 12 die vielen Millionen der in völliger Unbekanntschaft mit dem Erlöser Sterbenden in Erinnerung gebracht. Wiederum hat namentlich *Strauss* [1]) die Behauptung, dass die Offenbarung nicht nothwendig sei und der Mensch nicht für die Offenbarung gemacht sein könne, durch die Erwägung zu stützen gesucht, dass Gott nicht dasjenige zur nothwendigen und einzigen Bedingung der Seligkeit für Alle gemacht haben könne, welches die Meisten ohne ihre Schuld nicht erreichen können, von den wenigen Uebrigen wieder die Meisten ohne ihr Verdienst sich zu Nutzen machen. Aber vor Allen begeistert hat *Weisse* in seinen Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche es ausgesprochen, dass es ihm schlechterdings unmöglich falle, den des historischen Glaubens Entbehrenden, darunter den Edelsten unter den Zeitgenossen, den Besitz eines gegenwärtigen wie die Anwartschaft auf ein zukünftiges Heil abzusprechen, und er hat es so sehr als die grosse Aufgabe unserer Zeit, als die Lebensfrage des modernen Bewusstseins hingestellt, eine recht gründliche Versöhnung der christlichen Offenbarung und des religiösen Universalismus auszuwirken, dass er nur unter der Bedingung ihrer Lösung an die Möglichkeit einer Rettung der Zeit für das Christenthum glauben zu können erklärt. Dennoch urtheilen wir, vom Standpunkte des christlichen Selbstbewusstseins aus müsste die Unentbehrlichkeit des Lebenszusammenhangs mit Christo zur Verwirklichung der Idee des Menschen auch dann noch festgehalten werden, wenn für den Widerspruch, den die Belassung der ungeheuern Majorität der Menschen auf Erden bei ihren nicht rettungskräftigen Culten mit der Vaterliebe und Gerechtigkeit Gottes bilden würde, zunächst keine genügende Lösung bereit läge. Dem ist aber nicht so, sondern jener Einwand, dem wir die ihm gebührende Berechtigung nicht mindern wollen, fällt mit unsern Nachweisungen, und zwar ungesucht, dahin. Dadurch dass wir noch eine andere als die hierseitige, eine gleichfalls auf der Erscheinung und Wirksamkeit des Heilands ruhende Heilsökonomie für Diejenigen, welche den Tod schon hinter sich haben, aufgezeigt haben, ist der Folgerung, dass Alle, welche während des irdischen Lebens in keine wirksame Beziehung zu Christo gebracht werden, der Verdammniss verfallen,

[1]) Glaubenslehre Bd. I. 264 ff.

der Faden abgeschnitten. Es ist der Universalität der Gnade Gottes und des Werkes Christi, wie sie von der Idee gefordert wird, gegenüber den durch die irdischen Raum- und Zeitverhältnisse bedingten Verkürzungen auch vor dem Forum des intellektuellen Bewusstseins zum Recht verholfen; es ist die Möglichkeit der Heilsgewinnung für Alle aufgezeigt, so wie sie allerdings gefordert wird von dem Begriffe des auf das Heil Aller sich beziehenden Gnadenwillens Gottes. Man kann nun freilich noch die Frage aufwerfen, ob wir damit nicht von der sowohl biblischen als kirchlichen Grundvoraussetzung abgegangen seien, dass hier die Zeit der Saat, dort die Erndte sei, und ob wir nicht genöthiget werden, den Satz von der absoluten Nothwendigkeit der Kirche fahren zu lassen? [1]) Nun, in der kirchlichen Orthodoxie, der lutherischen noch in höherem Grade als der reformirten [2]), ist jene Voraussetzung unläugbar begründet, allein biblischen Boden hat sie nicht, indem wir als Lehre des N. T. früher dargethan haben, dass die Zeit der Aussaat erst mit der συντέλεια τοῦ κόσμου zu Ende gehe, weshalb wir die kirchliche Anschauung bewusst Preis geben. Und sodann fällt uns nicht bei, der Kirche eine absolute Nothwendigkeit zu vindiciren, sondern es kömmt ihr nur eine aus dem Dasein des Evangeliums von Christo Jesu abgeleitete secundäre Nothwendigkeit zu, und nicht den Glauben an die kirchliche Lehrform, sondern den Glauben an Jesum Christum betrachten wir als den Maasstab für das göttliche Gericht. Wie dieser, also mit der Annahme der Kirchenlehre nicht identische Glaube in Folge der Erkenntniss, dass auch nach dem Tode ein Weg zum Heil offen stehe, aufhören müsste für das zu gelten, was dem Menschen «Werth» vor Gott verleiht, wie er, im Gegensatz zu sich, der moralischen Würdigkeit den Platz räumen musste, sehen wir nicht ein. Der Glaube ist selbst, wenn man so will, eine moralische Würdigkeit, oder wie man wohl besser sagen wird, er ist jene geistige, nicht weniger ethische als religiöse Zuständlichkeit, welche das göttliche Lebensprincip in Christe principiell bereits ebensosehr in sich aufgenommen hat, als ihr die Fähigkeit einwohnt, es sich ferner bis zur Erlangung seines Vollbesitzes zu appropriiren. Der Umstand, dass die Möglichkeit des Glaubens jedem ohne Unterschied zugänglich gemacht ist, gibt denn auch

[1]) *Zeller*, Jahrbücher I, 4. 799.

[2]) *Ursinus*, Cat. Palat. p. 487; *Calvin*, III, 25. 6.

dem Satze von dem Gerichte Christi über die Lebenden und die Todten an jenem Tage den ihm nöthigen Unterbau, indem er dessen nicht zu bestreitende Berechtigung zur Anschauung bringt.

Zuletzt erlauben wir uns noch den Vorschlag, das «abgefahren zur Hölle», das nun einmal nicht mehr verstanden wird und unvermeidlich zu immer erneuten Missdeutungen Anlass bietet, im apostolischen Symbolum zu vertauschen an das gleichbedeutende und wohl verständliche: *«erschienen bei den Todten.»*

Druck von J. Gassmann, *Sohn, in Bern.*

dem Satze von dem Gerichte Christi über die Lebenden und die Todten an jenem Tage den ihm nöthigen Unterbau, indem er dessen nicht zu bestreitende Berechtigung zur Anschauung bringt.

Zuletzt erlauben wir uns noch den Vorschlag, das «abgefahren zur Hölle», das nun einmal nicht mehr verstanden wird und unvermeidlich zu immer erneuten Missdeutungen Anlass bietet, im apostolischen Symbolum zu vertauschen an das gleichbedeutende und wohl verständliche: «erschienen bei den Todten.»

Druck von J. Gassmann, Sohn, in Bern.

50 57 59 88

27

de la Haye

Absteigen zur Hölle

Jesu Abstiegen

Güder, Eduard,

Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten in ihrem Zusammenhange mit der Lehre von den letzten Dingen

Bern 1853

Dogm. 453
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10398189-7